صورة من الحياة الاجتماعية للجالية السورية في مصر خلال القرن الخامس ق.م من خلال نصوص آرامية

دكتور جباغ قابلو

قسم التاريخ

جامعة دمشق

تكتسب الوثائق الآرامية من مصر أهمية خاصة، كونها تلقي الضوء على حياة الجالية السورية، التي عاشت هناك، خلال الفترة التي خضعت فيها مصر مع كل الشرق القديم للحكم الفارسي الأخميني بين القرنين السادس والرابع ق.م تقريباً. إلى جانب ذلك، فإن هذه الوثائق تعرفنا على طبيعة الإدارة الفارسية في الولايات التابعة لها والتي كان يطلق عليها اسم استرابيات. ومن المعلوم أن الإمبراطورية الفارسية الأخمينية تبنت اللغة والكتابة الآرامية، إلى جانب لغتها الأصلية، كلغة رسمية في دواوين الدولة، وهي ما يطلق عليه اسم آرامية الإمبراطورية[١].

وقد كان لسهولة الأبجدية الآرامية (وهي المأخوذة في الأصل من الأبجدية الفينيقية)* الدور الحاسم في انتشارها في كل أنحاء العالم القديم. وحلولها محل الكتابة المسمارية المعقدة. كما ساعدت سهولتها على ازدياد الكتبة، وبالتالي ازدياد المراسلات حتى غير الرسمية بين أفراد يعيشون في مناطق متباعدة من أنحاء هذه الدولة المترامية الأطراف.

وعودة إلى مصر فمن المعلوم أن الملك الفارسي قورش الثاني (٥٥٩-٥٣٠ق.م)، توفي وهو يتهيأ لغزو مصر. بعد أن كان قد احتل بلاد الرافدين وسورية من قبل، تاركاً تحقيق هذه المهمة لابنه وخليفته قمبيز (٥٣٠-٥٢٢ق.م). وقد استغرق قمبيز ثلاث سنوات في تثبيت أركان حكمه وتجهيز الحملة المنتظرة.

وأخيراً وصل قمبيز في ربيع (٥٢٥ق.م)، إلى غزة حيث جرت معركة الفرما، التي انتصر فيها الفرس، رغم استبسال المصريين ومؤازريهم من المرتزقة الإغريق، وتابع قمبيز طريقه إلى مصر، فاستولى على منف، ومن ثم على طيبة، واستمر الوجود الفارسي في مصر بشكل متواصل إلى عام (٤٠٤ق.م)، عندما تمكّن المصريون من إخراجهم من بلادهم. وتشكّل هذه المرحلة ما يعرف باسم الأسرة السابعة والعشرين من التاريخ المصري. وتبدأ الأسرة الثامنة والعشرون، فترة الاستقلال وتستمر حتى الأسرة الثلاثين، عندما تمكّن الفرس من إعادة احتلال مصر، مجدّداً في عهد ملكهم أرتا كسركسيس الثالث (٣٥٨-٣٣٨ق.م)، وذلك في العام (٣٤٣ق.م)، وبقوافيها إلى أن استولى الاسكندر المقدوني عليها عام (٣٣٢ق.م)[٢].

أما الوثائق الآرامية من مصر فيعود معظمها إلى الفترة التي خضعت فيها مصر للسيادة الأخمينية. وقد وصلتنا من مناطق مختلفة من مصر (جزيرة الفيلة، أسوان، ممفيس، سقارة..إلخ). وتصنّف هذه الوثائق في مجموعتين أساسيتين:

أولاً- المجموعة الأولى: وهي المجموعة التي يمكن أن نسميها رسمية. وتشمل الأوامر الإدارية والمكاتبات الرسمية بين عاصمة الدولة سوزا أو عاصمتها الإقليمية في بابل، وبين ممثلي الحكم الفارسي، أو من ينوب عنهم في مصر. إلى جانب العقود المختلفة التي أبرمها فيما بينهم أبناء الجالية السورية المقيمة هناك.

ثانياً- المجموعة الثانية: وتمثلها مجموعة المراسلات التي تبادلها فيما بينهم أبناء هذه الجالية الذين تواجدوا في مدن مصر المختلفة.

أمّا كيف وصل هؤلاء السوريون إلى مصر، فالإجابة على ذلك، تكمن في سياسة تهجير مجموعات من سكان البلاد المحتلة أو المهزومة إلى بلاد أخرى. وهذه السياسة مارستها مختلف دول الشرق القديم وتصاعدت بشكل كبير في عهد الدولة الآشورية الحديثة[٣]. ولم يخرج الفرس الأخمينيون عن إطار هذه السياسة فبعد أن استولوا على مصر، قاموا بنقل لبعض سكان سورية إلى مصر وأنزلوهم في مواضع مختلفة منها، خصوصاً في جزيرة الفيلة. وعلى ذلك فقد وصلتنا معظم الكتابات الآرامية من أنحاء مختلفة من مصر وخصوصاً من هذه الجزيرة التي تواجد فيها لأسباب عسكرية، القسم الأعظم من أبناء الجالية السورية.

وقد بدأ العالم بالتعرف على هذه الوثائق، عندما وصلت إلى أوروبة أولى البرديات المصرية الآرامية في العام (١٨٢٤م). وقد اهتم بنشر هذه البرديات ودراستها عدد كبير من الباحثين الأجانب من أمثال Cawley، الذي نشر معظم الوثائق الآرامية المصرية التي كانت معروفة حتى عام (١٩٢٣م)[٤]. وفي عام (١٩٣١م)، نشر Aime-Grion مائة واثنتي عشرة وثيقة عثر عليها في ممفيس[٥]، ونشر Driver مراسلات الوالي الفارسي أرشام مع ممثليه في مصر أثناء تواجده في سوزا[٦].

وآخر نشر كامل للنصوص الآرامية المصرية كان قبل Yardini و Porten[٧].

أما الباحثين العرب فحسب معلوماتنا فإن المصري مراد كامل كان أول من اهتم بدراسة بعض هذه النصوص ونقلها إلى اللغة العربية[٨]. كما أن الدكتور محمد حرب فرزات استخدم عدداً من هذه النصوص في دراساته المختلفة عن الآرامية[٩]. وأخيراً هناك الدكتور بولص عياد صاحب كتاب Jewish Aramaean Communities in Ancin Egypt 1975. ومما يلفت الانتباه في هذه الوثائق تنوعها الشديد. فكما ذكرنا آنفاً فإلى جانب وثائق الإدارة الرسمية، التي كانت عبارة عن مراسلات تبادلها موظفون كبار في الإدارة الفارسية، سواء من العاصمة سوزا، أو من بابل، مع موظفين في مصر، أو بالعكس. وقد تضمنت هذه الرسائل، تعليمات وتوجيهات إدارية، وأحياناً أوامر

تتعلق بإدارة أملاك خاصة لهؤلاء الموظفين الكبار في مصر. إلى جانب هذه الوثائق، هناك وثائق اقتصادية تتعلق بعمليات بيع وشراء بيوت وعقارات وعمليات إقراض فضة، وأخرى تتعلق بمحاصيل زراعية. وتوجد وثائق حقوقية واجتماعية، تتعلق باقتسام إرث، وأحياناً تنازل أب عن جزء من ممتلكاته لصالح أحد أبنائه، أو بناته كبائنة لها إضافة إلى الرسائل الخاصة. ونستطيع أن نجمل فنقول إن هذه الوثائق تلقي الضوء على حياة هذه الجالية من كافة النواحي الاقتصادية والاجتماعية والدينية(١٠).

وسنستعرض في بحثنا هذا، وثيقتين مضمونهما عقدا زواج. وسنعرض كلاً من العقدين على حدة، ومن ثم سنقارن بينهما وسنحاول استخلاص ما يمكن من نتائج تتعلق بالحياة الاجتماعية للجالية السورية في مصر. وقد جاء اختيارنا لهذين العقدين لسبب أساسي واحد، ألا وهو أن أحد الطرفان فيهما من الأحرار في حين أن الطرف الثاني ليس حراً وإنما أمة، مما يجعل إمكانية المقارنة بين العقدين مناسبة، من حيث الانتماء الطبقي-الاجتماعي لطرفي العقدين.

وسنبدأ بالعقد الأطول منهما، معتمدين على النص المنشور لدى Poeten ١٩٨٩. في حين أن الترجمة هي من عملنا. يتألف هذا العقد من تسعة وثلاثين سطراً. وكالعادة فإنه يبدأ بذكر تاريخ تحريره. ويلفت الانتباه هنا، إلى أن هذا العقد مؤرخ وفق التقويمين الرافدي والمصري. أما سنة العقد فهي سنة حكم الملك الفارسي المذكور في النص وهو في حالتنا هذه أرتاكسيركسيس الأول (٤٦٤-٤٢٤ق.م).

١-في السادس والعشرين من شهر [تشرين (الذي) هو اليوم] السادس من شهر أفف(١١). [السنة] السابعة (أو السابعة والعشرون) من حكم الملك أرتحشمش(١٢).

٢-قال أرسخور بن [صخا] البناء الملكي لمخصيا أ رامي من أسوان من فرقة.

٣-وريزاتا قال: أنا [أ]تيت (إلى) بيتك لتعطيني ابنتك مبطحية لأتزوجها.

٤-هي زوجتي وأنا زوجها من هذا اليوم وإلى الأبد.

فالعريس إذاً مهنته البناء. أما تعبير البناء الملكي فربما المقصود منه، أن يعمل في الإدارة الرسمية في مشاريعها المعمارية. أو أنه بنّاء من مستوى عالٍ. أما بالنسبة لوالد العروس فهو جندي في الفرقة العسكرية الفارسية المرابطة في أسوان. ومن المعلوم أنه كان لكل فرقة عسكرية اسم خاص تعرف به. ويبدو أن اسم فرقتنا هو من أصل فارسي Varyazata(١٣).

والملفت هنا أنه في حين يذكر النص أن والد العروس هو آرامي، فإنه لا يأتي على ذكر أي شيء بهذا الخصوص فيما يتعلق بالعريس أسخور.

يأتي بعد هذه المقدمة الطلب، وما سيقدم كلا الطرفين لهذا الزواج. ويبدأ أسخور فيقول إنه سيقدم مهراً لمبطحية مقداره خمسة شواقل فضية بالوزن الملكي، وذلك ليطيب قلب والد العروس.

٥-وأنا سأعطيك مهر ابنتك مبطحية [فضة] خمسة شواقل(١٤)، من الوزن الملكي (أو بالمعيار الملكي)(١٥).

ثم يأتي العقد على ما ستقدمه الزوجة لهذا الزواج أو ما يمكن أن نسميه بائنتها. ويمكن أن تقسم هذه البائنة إلى قسمين: الأول منهما هدايا شخصية للعريس. والثاني منهما حاجيات منزلية. وهذا القسم يغطي الأسطر من السادس وحتى السادس عشر من العقد

٦-تجلب لي [ابنتك] مبطحية بيدها نقوداً فضية: قرشاً واحداً وشيقلين بالوزن

٧-الملكي وفضة ربعين من عشر (من الشيقل)(١٦). تجلب لي بيدها (أو تدخل على بيدها) لباساً واحداً من الصوف الجديد المزركش

٨-المصبوغ اليدوي، طوله ثمانية أذرع (وعرضه) خمسة، ثمنه قرشان فضيان وثمانية شواقل

٩-بالوزن الملكي. شال واحد جديد، طوله ثمانية أذرع (وعرضه) خمسة، ثمنه

١٠- ثمانية شواقل فضية بالوزن الملكي، لباس آخر من الصوف

١١- طوله ستة أذرع (وعرضه) أربع، ثمنه سبع شواقل فضية، مرآة واحدة من النحاس ثمنها

١٢- شيقل فضي واحد وربعين، طاسة واحدة من النحاس، ثمنها شيقل واحد وربعين من الفضة. كأسين نحاسيين

١٣- ثمنهما شيقلين فضيين. إبريق واحد من النحاس، ثمنه ربعين من الفضة. كل الفضة

١٤- وثمن الممتلكات (الأشياء) ستة قروش وخمسة شواقل فضية وعشرون جزء فضياً[١٧]، وربعين من عشر بالوزن

١٥- الملكي.تدخل علي (بها) ويطيب قلبي بهذا. سرير من القصب مرصع

١٦- بأربع حجارة. صينية واحدة تعلوها يدان (لها قبضتان)[١٨]. صندوق واحد (زيت خروع أربع حفنات)- حذاءان.

يبدأ بعد ذلك القسم الحقوقي، أي حقوق كلا الطرفين في حال انتهاء الزواج.

ويغطي هذا القسم الأسطر من السابع عشر وحتى السادس والثلاثين. ويمكن أن نلاحظ في هذا القسم ثلاثة بنود:

أولاً: يتعلق البند الأول بالوفاة: فالطرف الذي يبقى على قيد الحياة، بعد وفاة الطرف الآخر، يكون هو الوارث الوحيد للمتوفى في حال عدم وجود أبناء للمتوفى من الطرف الآخر تحديداً:

١٧- غداً أو يوم آخر، يموت أسخور، وأبناءً ذكوراً وبنات، لا

١٨- يكون عنده من مبطحية زوجته، مبطحية هي المتصرفة (صاحبة الحق) بالبيت

١٩- الذي (لـ) أسخور زوجها. والثروة والممتلكات وكل ما يملكه على وجه الأرض

٢٠- كله. غداً أو يوم (آخر)، تموت مبطحية وأبناءً ذكوراً وبنات لا

٢١- يكون لها من أسخور زوجها، هو يرثها بالثروة

٢٢- والممتلكات.

ثانياً: البند الثاني الحقوق يتعلق بالطلاق: والملاحظ أن كلا الطرفين يمتلك حق طلب الطلاق. ويبقى ما يترتب على من يطلب الطلاق من التزامات كما سنرى.

٢٢- ...، غداً أو يوم آخر، تقوم مبطحية بعده

٢٣- وتقول: طلقت أسخور زوجي، فضة الطلاق برأسها تضع على

٢٤- الميزان. وتزن لأسخور فضة ٦+(١) شيقل فضة وربعين. وكل ما أتت به

٢٥- بيدها تأخذ من القشة وحتى الخيط وتذهب أينما تريد ولا

٢٦- قضاء ولاشكاوى. غداً أو يوم آخر، يقوم أسخور بعده

٢٧- يقول طلقت [الزو]جتي مبطحية. مهرها (الذي دفعته) يضيع وكل ما أتت

٢٨- بيدها تأخذ من القشة وحتى الخيط. بيوم واحد وبدفعة واحدة وتذهب

٢٩- أينما تريد، ولا قضاء ولا شكاوى.

إذاً في الحالتين، تغادر الزوجة المنزل. وكما نلاحظ فإن خسارة الزوجة في حال طلبت الطلاق، تكون أكبر في حال أن طلقها زوجها. فالزوج يخسر المهر الذي قدمه لزوجته والذي بلغ خمسة شواقل فضية. في حين أن الزوجة ستدفع غرامة ستة شواقل وربعين من الفضة. وفي كلتا الحالتين يبقى المنزل بيد أسخور والذي هو صاحبه.

ثالثاً: البند الحقوقي الثالث، يتعلق بحماية حقوق الزوجة، من أي مطالب مستقبلية قد يقوم بها أي فرد من بيت أسخور (ربما أبناؤه من زوجة أخرى أو أحد أقاربه). أو أن تظهر أمور لم يخبرها بها أسخور عند عقد الزواج. والأمر المهم هنا، هو أن مبطحية تفرض على أسخور (وإن لم يكن بشكل واضح تماماً) بأن لا يتزوج من غيرها. وإن فعل ذلك فعليه أن يدفع غرامة كبيرة جداً لها.

٢٩- ...، والذي يقوم على مبطحية

٣٠- (من أجل) التركة، من بيته الذي لأسخور (من بيت أسخور) وثروته وممتلكاته يدفع لها

٣١- عشرين قرشاً فضياً، وينفذ (يعمل حرفياً) لها الشروط التي في هذه الوثيقة. ولا أستطيع القول

٣٢- توجد لدى زوجة أخرى غير مبطحية، وأبناء آخرون غير أولئك

٣٣- الذين لمبطحية. إذ قال: يوجد عندي أبناء وزوجة أخرى غير

٣٤- مبطحية وأبنائها، أدفع لمبطحية عشرين قرشاً فضياً بالوزن

٣٥- الملكي. ولا أستطيع أن آخذ الثروة والممتلكات من مبطحية. وإذا أخذتهم

٣٦- منها، على خلاف هذه الوثيقة، عنها أدفع لمبطحية عشرين قرشاً فضياً بالوزن الملكي.

يأتي بعد ذلك اسم كاتب العقد والشهود عليها

٣٧- كتب ناتان بن عننيه [هذه] الوثيقة بفم (بإملاء) أسخور.

وننتقل الآن إلى العقد الثاني:

يتألف هذه العقد من خمسة عشر سطراً، ويوجد على الوجه الخلفي للعقد سطران إضافيان.

ولا يختلف هذا العقد عن سابقه من حيث هيكليته. فهو يبدأ بالتاريخ ومن ثم الطلب فالمهر والهدايا ومن ثم الحقوق فالكاتب والشهود.

١-[في] الثامن من شهر [آب، الذي هو اليوم الثلاثون] من شهر فرموتي[٢٠] السنة السادسة عشرة من [حكم] الملك أرتحش[٢١]. قال:

٢-عننيه بن عزريه، خادم الإله يهوه في حصن الفيلة لمشلم بن زكور آرامي من أسوان

٣-من فرقة وريزاتا قال: أنا أتيت إليك لتعطيني التي اسمها تموتا[٢٢]. أمتك لأتزوجها هي زوجتي

٤-وأنا بعلها من هذا اليوم وإلى الأبد.

إذاً العقد الذي بين أيدينا يتعلق بزواج رجل حر من أمة (ربما بعدما أعتقها سيدها) وهو أيضاً بين طرفين من أفراد الجالية السورية في مصر أحدهما يدين باليهودية وهو العريس.

يتبع هذه المقدمة، ما سيقدمه الطرفان لصالح هذا الزواج. وأول ما يستلفت انتباهنا هنا، هو أن العريس لن يقدم شيئاً، أو بكلام آخر فهو لن يدفع أي مهر. وربما كان هذا ناتجاً عن كون العروس أمة. في حين ستحضر العروس معها بائنتها، وهي ما يلي:

٤- ...، تجلب لي معها تموت بيدها ثوب صوفي ثمنه فضة

٥-سبعة شواقل. مرآة واحدة ثمنها سبعة أعشار من الشيقل الفضي. وعاء واحد سعته نصف وزنه، زيت عطري

٦-نصف وزنه، جرة سعتها ستة وزنات. صينية واحدة. كل الأسعار والأشياء بالفضة. فضة مقدارها سبعة شواقل

٧-وسبعة أعشار من الشيقل

ونلاحظ هنا فقر الأشياء التي من المتوجب على العروس أن تأتي بها إلى بيت زوجها، مما يؤكد مرة ثانية على وضعها الاجتماعي.

يبدأ بعد ذلك القسم الحقوقي من العقد. أي ما يترتب على كلا الطرفين من التزامات حال انتهاء هذا الزواج، أولاً بالطلاق:

٧- ...، غداً أو (أي) يوم آخر. يقوم عننيه بعده ويقول طلقت تموت زوجتي

٨-فضة الطلاق، يدفعها عننيه برأسه (بنفسه) لتموت: فضة مقدارها سبعة شواقل وربعين. وكل ما أتت به بيدها، تأخذ كل شيء من القشة وحتى الخيط.

٩-غداً أو (أي) يوم آخر، تقوم تموت وتقول: طلقت زوجي عننيه، فضة الطلاق برأسها (بنفسها)

١٠- تدفع لعننيه، سبعة شواقل وربعين من الفضة. وكل ما أتت به تأخذ من القشة وحتى الخيط.

من هنا تبين لنا أن كلا الزوجين كان له الحق بالطلاق. والملفت هنا أيضاً أن الغرامة (فضة الطلاق) هي نفسها سواءً أكان المبادر للطلاق الزوج أو الزوجة.

يأتي بعد ذلك الشطر الثاني من القسم الحقوقي وهو انتهاء الزواج بسبب وفاة أحد الطرفين:

١٠- ...، غداً أو يوم

١١- آخر، يموت عننيه (تكون) تموت هي المتصرفة بكل الثروة التي تكون بين عننيه وتموت

١٢- ١٣- غداً أو (أي) يوم آخر تموت "تموت" (يكون) عننيه المتصرف بكل الثروة التي تكون بين تموت وعننيه

١٣- ...، وأنا مشلم غداً أو (أي) يوم آخر لا أستطيع أن أسلب (لغلتي) من تحت

١٤- قلبك، الابن الذي أنت تتركه لأمه تموت. وإذا أخذته منكِ أدفع لعننيه فضة خمسة قروش.

١٥- كتب هذه الوثيقة ناتان ويلي ذلك أسماء الشهود وعلى الوجه الخلفي للوثيقة كتب

١٦- جلبت تموت لعننيه بيدها قرش واحد فضي وخمسة شواقل

١٧- وثيقة الزواج التي كتبت عننيه لتموت.

بعد أن عرضنا لنص هذين العقدين. سنستعرض بعض النتائج التي توصلنا إليها كما وسنجري بعض المقارنات بينها.

١- عقد الزواج يجب أن يكون مكتوباً. وفي هذا تثبيت لحقوق كلا الطرفين في حال انتهاء الزواج بأي حال من الأحوال. وهذا يذكرنا بما يرد في شريعة أشنونا وقانون حمورابي. فالمادة ٢٧ من شريعة أشنونا تنص على ما يلي: "إنْ تزوج رجل ابنة رجل (آخر) دون أن يسأل أباها وأمها، ولم يقم حفلة زفاف. ولا عقد زواج مع أبيها وأمها، فإن هذه المرأة) لا تعدّ زوجة شرعية حتى ولو عاشت في بيته سنة كاملة"(٢٣).

وأما المادة (١٢٨) من قانون حمورابي فتنص على ما يلي: "إذا أخذ إنسان زوجة، ولم يعقد عقدها. فإن هذه المرأة (لا تعدّ) زوجة (شرعية)"(٢٤).

٢- الفتاة يجب أن تطلب من وليها أو ولي أمرها. في العقد الأول كان والد العروس هو وليها، في حين أنه في العقد الثاني كان ولي أمرها هو سيدها أو صاحبها.

٣- إن الزواج يمكن أن يتم بين طرفين متساويين حقوقياً (حر مع حر) أو على خلاف ذلك (حر مع أمة) وهذه حالة العقد الثاني. ونجد صدى لهذا أيضاً في قانون حمورابي، وإن كانت الحالة معكوسة عما هي عليه في حالتنا، وأقصد بذلك ما تنص عليه المادة (١٧٥) من هذا القانون والتي تنص على أنه "إذا تزوج (حرفياً أخذ) عبد القصر أو عبد موشكينوم ابنة إنسان (المقصود هنا إنسان حر)، وولدت أولاداً، فإن صاحب العبد لا يحق له أن يدعي العبودية على أولاد ابنة الإنسان (الحر)[٢٥]. إذاً هنا الزوج هو العبد والزوجة حرة. أما في العقد الذي تعرضنا له آنفاً فإن الزوج كان حراً (فخادم الإله يهوه لا يعني أنه إنسان عبد) في حين أن الزوجة كانت أمة. وقد رأينا كيف أن العقد ينص على عدم أحقية صاحبها بأخذ الأولاد الذين ستلدهم لزوجها. وهناك غرامة كبيرة تفرض عليه في حال حاول ذلك.

٤- المرأة الحرة لها حق يدفعه طالب يدها للزواج. وهذا أمر نلاحظه من خلال وثائق زواج أخرى تعود لنفس مجموعة الوثائق الآرامية المصرية. في حين أن الأمة على ما يبدو لا مهر لها. فالعريس في العقد الثاني لم يقدم أي شيء لعروسه.

٥- والخلاف واضح بين العقدين فيما يتعلق بما ستقدمه كلتا العروسين لهذا الزواج أو بحجم بائنة كل منهما. فبائنة الزوجة الأولى كانت كبيرة جداً والأشياء التي ستقدمها لزوجها كانت متنوعة ما بين ألبسة من أنواع غالية وأخرى عادية حتى فاقت بائنتها ما قدمه لها زوجها كمهر. في حيث جاءت بائنة الزوجة في العقد الثاني بسيطة وتتناسب مع وضعها الاجتماعي.

ويبدو أن موضوع البائنة كان مهماً جداً. حيث نجد أن قوانين بلاد الرافدين تؤكد على ضرورة تخصيص بائنة للفتاة. وفي حالة توفي والدها دون أن يخصص لها بائنة فيجب أن تؤخذ هذه البائنة من تركته وعلى أخوتها (في حال وجودهم) الالتزام بذلك.

كما كان من حق الوالد الذي يتوفى والده قبل زواجه أن يخصص له مبلغاً من التركة كمهر يأخذه إلى جانب حصته من تركة والده.

فالمادة (١٦٦) من قانون حمورابي تنص على ما يلي: "إذا أخذ رجل للأبناء الذين رُزق بهم زوجات، ولم يأخذ زوجة لابنه الصغير فيما بعد، ذهب الأب إلى قدره (مات)، فعندما يتقاسم الأخوة (التركة)، عليهم أن يضعوا من ممتلكات بيت الأب لأخيهم الصغير، الذي لم يتزوج (حرفياً: يأخذ) امرأة (بعد) مبلغاً إضافياً إلى حصته (من التركة) كفضة للمهر، وأن يمكنوه من أن يأخذ زوجة لنفسه"[٢٦].

٦- نلاحظ أيضاً الفرق بين العقدين في عدد أسطر القسم الحقوقي في كل منهما، حيث إن هذا القسم من العقد الأول (حر+حرة) يفوق بكثير القسم الحقوقي في العقد الثاني (حر+أمة).

وقد تطرق هذا القسم في العقد الأول إلى أمور لم يتطرق لها في العقد الثاني أو بالعكس. فمثلاً يتطرق العقد الأول إلى مسألة وجود زوجة أخرى وأولاد آخرين لأسخور لم تكن تعلمهم زوجته. وهنا فُرض على أسخور أن يدفع لزوجته مبطحية مبلغاً كبيراً من المال كغرامة على ذلك. وربما كان بإمكاننا تشبيه ذلك، بما تفعله بعض العائلات في أيامنا، عندما يقررون في عقد الزواج ما نسميه مؤخر الصداق وهو عادة ما يكون مبلغاً كبيراً، بحيث لا يُفكر صهرهم المقبل في الزواج مرة ثانية. في حين أن العقد الثاني لا يتطرق إلى مسألة زواج ثانٍ لعننيه على الإطلاق. ومن ناحية أخرى فإن العقد الثاني يتطرق لمسألة الأولاد الذين سينتجون عن هذا الزواج، وعلى التأكيد على أنهم أولاد أحرار ولا يحق لصاحب الأمة السابق أن يأخذهم أو يطالب بهم.

٧- مما يلاحظ أيضاً حق كلا الطرفين في الطلاق متى أراد ذلك. ولكن على الطرف الثاني الذي يبادر إلى طلب الطلاق تحمل تبعات ذلك من الناحية المادية. وهذا

الأمر نجده في العقدين، أي أن حتى الأمة السابقة كان بإمكانها تطليق زوجها. ومع ذلك تحتفظ ببائنتها لنفسها ولا تخسر سوى المهر الذي سبق وقُدّم لها.

ونعود هنا مرة أخرى إلى المجموعات القانونية الرافدية لنرى كيف عالجت موضوع الطلاق.

فقانون أورنامو، وفي مادته التاسعة ينص على أنه "إذا طلق رجل زوجته الشرعية فعليه أن يدفع لها مينة واحد من الفضة" أما إذا كانت هذه المرأة أرملة سابقة فعليه أن يدفع لها نصف مينة من الفضة[٢٧].

أما المادتان (١٣٧) و (١٣٨) من قانون حمورابي فتنصان على زوجات من فئة الكهنة، وكذلك في حال وجود أطفال أو عدم وجود هؤلاء الأطفال.

(١٣٧) إذا أراد الرجل أن يفترق عن كاهنة الشوجيتوم التي ولدت له أولاداً، أو عن كاهنة الناديتوم التي جعلته يملك أولاداً، فعلى المرء أن يعيد إلى هذه المرأة بائنتها وأن يعطيها نصف الحقل والبستان والممتلكات...".

(١٣٨) إذا أراد رجل أن يطلق زوجته التي لم تلد له أولاداً، عليه أن يعطيها فضة تعادل مهرها، ويعوضها بائنتها التي جلبتها من بيت أبيها ثم يطلقها...

(١٣٩) إذا لم يكن هناك مهر عليه (أي الزوج) أن يعطيها مينة واحدة من الفضة كنقود طلاق...

هذه المواد كلها، كما نلاحظ، تتحدث عن إرادة الرجل بتطليق زوجته. أما المادة (١٤٢) فتنص على رغبة المرأة في ترك زوجها "إذا كرهت المرأة زوجها وقالت (له): لا تضاجعني (حرفياً: لا تأخذني)، فإن قضيتها تبحث في مجلس بلدتها (حرفياً: سلطتها)، فإذا كانت شريفة ولم ترتكب خطيئة، وزوجها يخرج (من البيت) ويهملها كثيراً، فإن هذه المرأة بريئة ويمكنها أن تأخذ بائنتها وتذهب إلى بيت أبيها.

المادة (١٤٣) إذا لم تكن شريفة وتغادر (البيت) وتبعثر بيتها وتهمل زوجها، فعلى المرء أن يلقي هذه المرأة في الماء[٢٩].

وأما المادة الخامسة من سلسلة أنا إيتشو فتنص على ما يلي "إذا كرهت زوجة زوجها قالت له: أنتَ لستَ زوجي، عليهم أن يرموها في النهر".

والمادة السادسة من نفس المجموعة فنصها "إذا قال زوج لزوجته: أنتِ لستِ زوجتي"، عليه أن يزن (أن يدفع) نصف مينة فضة[٣٠].

ونتوجه أخيراً إلى القوانين الآشورية لنرى ماذا يرد فيها من أمور تتعلق بالطلاق. تنص المادتان (٣٧) و(٣٨) من هذه القوانين على ما يلي "إذا طلق رجل زوجته، يمكنه إعطاؤها شيئاً إذا أراد، وإذا لم يرغب لا يعطها شيئاً، عليها أن تخرج بأيدي فارغة".

(٣٨) "إذا كانت زوجة تسكن في بيت أبيها، وطلقها زوجها، فيحق له أن يأخذ الحلي التي زينها بها، ولكن لا يحق له أن يمس المهر الذي قدمه، وهذا يعود إليها كاملاً"[٣١].

من خلال ما استعرضناه أعلاه من مواد قانونية ومقارنتها مع ما ورد في العقدين اللذين ترجمناهما من أسطر تتعلق بالطلاق، نجد الفارق الكبير من الناحية القانونية بين وضع المرأة في سورية ووضعها في بلاد الرافدين. فالأولى تملك الحق كاملاً في طلب الطلاق، ولها الحق أيضاً في أن تأخذ معها كل ما أحضرته معها إلى بيت زوجها من أشياء، وفي حين أن حق المرأة الرافدية في الطلاق نجده فقط، من خلال مادة مشروطة في قانون حمورابي.

٧- وننتقل الآن إلى نقطة أخرى تتعلق هذه المرة بالإرث في حال وفاة أحد الزوجين.

إن أول ما يستلفت الانتباه في البنود المتعلقة بهذه الناحية، أنها تنص على الوفاة وعدم وجود أطفال. ويبدو أن العقدين يركزان على هذه الناحية، على اعتبار أنه

في حالة وجود أبناء، فإن الأبناء هم الورثة مع الطرف المتبقي على قيد الحياة. أما في حالة عدم وجود الأبناء، فإن أهل الزوج، أو أهل الزوجة، أو أبناء الزوج من زوجة أخرى تكون لديه، ربما يتدخلون للحصول على جزء من الميراث. ومن أجل منع حدوث ذلك، فإن الطرفين وفي العقدين حصراً حق الإرث في حال عدم وجود الأبناء بنفسيهما فقط (أي بالطرف المتبقي على قيد الحياة).

٨- بعد أن استعرضنا هذه الملاحظات الاجتماعية القانونية. نرى أن نتوقف عند نقطتين نعتقد أنهما هامتان أولهما دينية والأخرى اقتصادية.

النقطة الدينية الهامة نرصدها في العقد الثاني. وهي زواج رجل يدين باليهودية من امرأة آرامية (وثنية بمفهومنا). وهذا ما يثبت أن ما يدعيه أصحاب التيار التوراتي بأن اليهودية هي صفة عرقية خاصة وأن اليهود حافظوا على نقائهم وعدم اختلاطهم مع غيرهم من الشعوب التي عاشوا بين ظهرانيها أمر لا أساس له من الصحة. فهذا خادم الإله، بمعنى رجل دين يعمل في معبد الإله، يتزوج من امرأة آرامية. وهذا ما يؤكد على أن اليهود في هذه المرحلة كانت ديانة كغيرها من الديانات التي انتشرت في أوساط السوريين في الألف الأول ق.م.

وقد نقلوها معهم إلى مصر عندما أجلى الفرس طوائف منهم إلى هناك. مما يؤكد أن اليهودية في هذه المرحلة لم تكن إلا ديانة مثل باقي الديانات. إن الزوجة "تموت" والتي هي بالأصل أمة مشلم بن زكور، تظهر في وثيقة أخرى وتوصف فيها بأنها "خادمة الإله يهوه"[٣٢]. أي أنها أصبحت يهودية بعد أن تزوجت من عننيه بن عزريه.

أما النقطة الاقتصادية التي سنتوقف عندها، فهي ما يرد في العقد الأول من عبارة "بالوزن الملكي أو بالمعيار الملكي" إن هذا يجرنا إلى موضوع العملات وسك النقود في الإمبراطورية الفارسية الأخمينية، ومن كان يملك الحق في هذه العملية.

تشير المصادر المختلفة (الكتابية والآثارية) إلى أن حق سك النقود كان يتمتع به مجموعة من الشخصيات الاعتبارية. وطبعاً فإن الملك كان يقف على رأس هذه الشخصيات وكانت النقود التي يأمر بسكها هي المقصود بالعبارة الواردة في هذا العقد. وإلى جانب النقود الملكية، كانت هناك النقود التي تسك بالولايات أو الساترابيات، والتي كان يصدر الأمر بسكها الوالي أو الساتراب. وهناك أيضاً النقود التي كانت تسك في المقاطعات. وهذه كانت تحمل رسم الإمبراطور الفارسي. وأخيراً هناك النقود المحلية. وهي التي يصدرها الحكام المحليون الخاضعون للفرس وخاصة في حوض البحر المتوسط(٣٣).

وتلفت انتباهنا خاتمة العقد الأول. حيث يذكر فيها أن هذه الوثيقة كتبها ناتان بن عننيه بإملاء(أو حرفياً كما يرد في النص بفم) أسخور. بمعنى أن الزوج هو الذي أملى على الكاتب. وهذا يعتبر بحدّ ذاته زيادة في التزامه بما ورد في هذه الوثيقة. وهذا ما يذكرنا بما يرد في سورة البقرة في الآية التي تعرف باسم آية المداينة في الطريقة التي يجب أن تتم بها كتابة العقود. وأن ذلك يجب أن يتم بإملاء الذي عليه الحق"... وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علّمه الله. فليكتب وليملل الذي عليه الحق... فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يُمِلَّ هو فليملل وليه بالعدل..."(٣٤).

أخيراً وفي ظل انعدام أي مجموعة قانونية آرامية كتلك التي وصلتنا من بلاد الرافدين، فإن مثل هذه العقود يمكن أن تتخذ كأساس لاستنباط القوانين أو الأعراف التي كانت متداولة في سورية خلال الألف الأول ق.م على الأقل، والتي كان المواطنون السوريون ينظمون من خلالها أمور حياتهم الاجتماعية والاقتصادية(٣٥).

الحواشي والمصادر والمراجع

• تفضل استخدام مصطلح الجالية السورية، عوضاً عن الجالية اليهودية، المتداول. لأننا ننظر إلى اليهودية كديانة انتشرت في المنطقة السورية خلال الألف الأول قبل الميلاد، ولم تكن تعتبر حتى تاريخ كتابة هذه الوثائق سمة عرقية مميزة لفئة معينة من الناس الذين يختلفون بأي شيء عن المجتمع المحيط بهم. وثانياً لأن الوثائق التي بين أيدينا تثبت أن الأشخاص الذين تعود إليهم هذه الوثائق، لم يكونوا فقط من معتنقي هذه الديانة، وإنما كان بينهم آراميون وأشخاص آخرون من بلاد الرافدين وآخرون من المصريين المحليين، كما تشهد على ذلك أسماء العلم الواردة في هذه النصوص.

(١) حول اللهجات الآرامية انظر مثلاً في: Klaus Beyer. **The Araimaic language, Its distribution and subdivision**. Translated from the German by: John F. Healey Van den Hoeck, Ruprecht in Göttingen 1986.

(٢) وبالعربية يمكن الرجوع حول نفس الموضوع إلى كتاب: اسماعيل فاروق: **اللغة الآرامية القديمة**، منشورات جامعة حلب ١٩٩٧.

(٣) سليم أحمد أمين: **في تاريخ الشرق الأدنى القديم، مصر، سورية القديمة**. دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٩، السفحات ٢٠٦-٢١٠.

(٤) مثلاً يذكر تيغلات بيلاصر الثالث أنه بعد احتلاله دمشق عام ٧٣٢ قبل الميلاد هجّر نحو ٨٠٠٠ نسمة من سكانها إلى مناطق أخرى. وفعل نفس الشيء عندما احتل سيميرا على الساحل السوري، والتي يعتقد أنها تل الكزل الحالي، حيث هجر نحو ٣٠ ألفاً من سكانها إلى مناطق أخرى من آشور.

(٥) A. E. Cawley: **Aramaic Papyri of the fifth century B. C**. Oxford (1923)

(٦)داندامايف+ لوكونين: ثقافة واقتصاد إيران القديمة. الصفحات ١٧-١٨ (باللغة الروسية).

(٧)Driver G.R. Aramaic documents **of fifth century B. C.** Oxford (1957)

(٨)Porten and Yardini: **Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt**
المجلد الأول عام ١٩٨٧ والثاني عام ١٩٨٩ والثالث عام ١٩٩٣.

(٩)كامل، مراد: **النصوص الآرامية التي كشفت حديثاً في مصر**. القاهرة، ١٩٥٢.

(١٠) مثلاً: صور إنسانية من الحياة اليومية والأسرية في بلاد الشام خلال الألف الأول قبل الميلاد. **مجلة التراث العربي، العدد ٢٣ نيسان، ١٩٨٦ السنة السادسة**، الصفحة ٣٥ وما بعدها. وكذلك: الآراميون والملكية العقارية في المجتمع الآرامي في القرن الخامس قبل الميلاد من خلال وثائق آرامية. **دراسات تاريخية السنة الحادية عشرة ، ٣٥-٣٦، ١٩٩٠، الصفحة ٢٢٥ وما بعدها.**

(١١) قابلو، جباغ: **المصادر الآرامية وأهميتها في كتابة تاريخ المشرق العربي القديم**. ندوة جمعية اتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة. القاهرة، ١٩٩٨، الصفحة ٣١-٣٢.

(١٢) شهر أفف هو الشهر الحادي عشر في التقويم المصري.

(١٣) أرتحشمش: المقصود الملك الفارسي أرت كسيركسيس الأول الذي حكم في العامين ٤٦٤-٤٢٤ قبل الميلاد. فإذا كانت السنة السابعة، تكون سنة العقد ٤٥٧ قبل الميلاد.

(١٤) مثلاً هناك فرقة أخرى تحمل اسم أرتنبو. وهناك فرقة اسمها هومرت. وهكذا..

(١٥) الشيقل العادي، أي المتداول في الإمبراطورية الفارسية الأخمينية، كان يعادل ٥,٦غ، ولكن وجد في بعض الأحيان أوزان أخرى. فمثلاً هناك شيقل وزنه ٥,٧٩غ وآخر ٥,٨٨غ. لكن بعض الباحثين ومنهم ليدزبارسكي، يعتبر أن الشيقل الوارد في البرديات المصرية هو المساوي لـ ٥,٦غ (انظر فينيكوف: **قاموس الكتابات الآرامية. المجموعة الفلسطينية، الإصدار الثالث عشر، عام ١٩٥٨**، الصفحة ٢٥٦). ووجد أيضاً شيقل آخر، سمي بالشيقل الفارسي، وكان موازياً تماماً للشيقل البابلي الذي يعادل ٨,٣غ، (انظر داندامايف **المرجع السابق**، الصفحة ٢٠٩).

(١٦) المعيار الملكي أو الوزن الملكي: أي النقود التي كانت تسك بأمر الملك الفارسي. وهذه يبدو أنها كانت أكثر نقاوة وأقل قابلية للغش (أي للخلط بمعادن أخرى) من تلك التي كانت تسك في الساترابيات أو المقاطعات الأخرى.

(١٧) القرش الواحد كان يعادل عشر شيقلات فارسية، وبالتالي فإن وزنه كان يساوي ٨٣,٣ غ فضة.

(١٨) الربع ويرمز له عادة في النصوص بالحرف (ر) وهو عادة يساوي ربع شيقل.

(١٩) تقابل كلمة "جزء" هنا الكلمة الآرامية ح ل ر وبالجمع خ ل ر ن و ح ل ر الواحد يعادل جزء من أربعين جزء حسب يورتن. علماً بأن فينيكوف يعتبر أن خ ل ر يساوي واحد من عشرة من الشيقل (انظر فينيكونف، **المرجع السابق**، الإصدار السابع، صفحة ٢٢٠).

(٢٠) ترجمنا "ف ق ا ز ي س ل ق ك ف ن"، على الشكل التالي: "صينية واحدة تعلوها يدان/ لها قبضتان/ " باعتبار أن الفعل س ل ق يأخذ معنى ارتفع أو علا. واعتبرنا كلمة ك ف ن مثنى من الكلمة ك ف والتي تعني كف أو قبضة. وبورتن

يضع إشارة استفهام عند كلمة س ل ق الواردة في هذا النص. انظر بورتن ص XXXVI.

(٢١) شهر فرموتي هو الشهر الثامن في التقويم المصري.

(٢٢) هو نفس الملك الفارسي الأخميني أرتا كسير كسيس الأول ٤٦٤–٤٢٤ ق.م، وتقابل السنة السادسة عشر من حكم هذا الملك العام ٤٤٨ق.م.

(٢٣) يرد اسمها في نصوص أخرى بصيغة ت ف م ت.

(٢٤) مرعي، عيد: **قوانين بلاد ما بين النهرين**، ص ٣٩–٤٠.

(٢٥) مرعي: **المرجع السابق**، ص ٧٢.

(٢٦) مرعي: **المرجع السابق**، ص ٨٠.

(٢٧) مرعي: **المرجع السابق**، ص ٧٨.

(٢٨) مرعي: **المرجع السابق**، ص ١٧.

(٢٩) مرعي: **المرجع السابق**، ص ٧٤.

(٣٠) مرعي: **المرجع السابق**، ص ٧٤–٧٥.

(٣١) مرعي: **المرجع السابق**، ص ١١٠.

(٣٢) مرعي: **المرجع السابق**، ص ١٢.

(٣٣) انظر النص في بورتن، ص ٩٤، السطر /٢/.

(٣٤) داندامايف ولوكونين، ص ٢٠٥.

(٣٥) **سورة البقرة**، الآية، ٢٨٢.

(٣٦) فرزات، حرب: **الآراميون والملكية العقارية**، ص ٢٣١.

i͗pi͗p  Name des 3. Monates der Sommerjahreszeit;
kopt. епеп : епнф

DAISIOS	: PHARMOUTHI	(برمودة)	: 27 MAR.	· 25 APR.
GORPIAIOS	: EPEIPH	(ابيب)	25 JUNE	24 JULY

نقوش عربية قديمة من شرقي محافظة المفرق/ الأردن

الدكتور سلطان عبد الله المعاني

أستاذ مشارك في الكتابات السامية القديمة

قسم الآثار - جامعة مؤتة

تعتبر منطقة الحرّة في شمال شرق الأردن من المناطق الغنية بالنقوش العربية القديمة والإسلامية، ومن بينها النقوش الصفوية. ويقوم هذا البحث على دراسة عشر نقوش صفوية جديدة، تم العثور عليها في المنطقة الشرقية لمحافظة المفرق،، من الرويشد ووادي سلمى والأشاقف الجنوبي، وذلك أثناء مسوحات أعوام: ١٩٩٠م، ١٩٩٢م، ١٩٩٤م*.

أكدت هذه المجموعة ذكر بعض أسماء الأشخاص، التي نذر ورودها في النقوش الصفوية، ومنها: ر هـ ط (نق١) ن ك هـ ف (نق٣)، أ خ ز م (نق٣)، و ر ط خ (نق٤). بينما أنبأت هذه النقوش عن اسمين جديدين، لم يردا في أسفار النقوش الصفوية المنشورة، وهما هـ أ و س (نق٢)، علماً بأن أوس، وأس وردا في نقوش صفوية كثيرة، بينما لم يرد الاسم الوارد في المجموعة سوى هذه المرة، ولعله هنا لقباً، جرى مجرى الاسم. أما الاسم الجديد الثاني فهو: خ ر م ل (نق٦). وقد ضم النقش السادس كلمة جديدة اللفظ والمعنى في النقوش الصفوية.

النقش الأول: (لوحة ١، صورة ١)

نص النقش:

ل ث ر م ب ن ر

هــ ط و

ب ن [ي] و

ذ ب ح و

ر ض ي

و غ

ن م ن

ق ت

ترجمة النص:

"بواسطة ثرم بن راهط وبنى، وذبح، ورضي وغنم ناقة".

التعليق:

كُشِطَ هذا النقش على واجهة حجريةٍ طباشيرية صلبة، ذات سطح أملس، ويبدو أن الواجهة الحجرية تعرضت لعوامل التأكسد، فجاء لون الحروف مائلاً إلى اللون البني. وقد كشطت الحروف كشطاً خفيفاً بطريقة حلزونية، فبدأ من اليسار باتجاه اليمين في الأحرف: ل ث ر م ب ن ر، ثم عاد ليبدأ من اليسار باتجاه اليمين في الأحرف: هـ ط و، ثم من اليمين باتجاه الشمال في الأحرف: ب ن و، وانحدر النقش بشكل عامودي نحو الأسفل في الأحرف: ذ ب ح و، ثم ينثني باتجاه اليسار بشكل أفقي في الأحرف: ر ض ي وبشكل حلزوني نحو الداخل باتجاه اليمين فاليسار في الأحرف: و غ ن م ن ق ت.

بدت أحرف النقش بمجملها واضحة مقروءة، سوى حرف العطف الواو، الذي يسبق الفعل: ر ض ي، حيث محيت جزئياً، والقراءة أعلاه مرضية، ويذكر النقش بعد اسمي العلم ومفردة البنوة التي تفصلهما أربعة أفعال معطوفة على بعضها بحرف الواو.

تحليل المفردات:

ث ر م اسم علم على وزن فَعِل، يرد في الصفوية[١]، والثمودية[٢]. وهو من ثَرِم: انكسرت سنّه[٣].

ر هـ ط، اسم شخص قلّ وروده في النقوش العربية القديمة، إذ يرد في نقش صفوي واحد[٤]، وقد جاء الاسم في السبئية[٥]، واللحيانية[٦]، والرهط الجماعة ما دون العشرة، ويقال رهط إذا لزم ظهر المطية ولم ينزل، ورهطُ الرجل قومه[٧]، وأظنه وزن فاعل، فمن أسماء المواضع مرج راهط، على أميال من دمشق، وهو الذي أوقع فيه مروان بن الحكم بالضحاك بن قيس الفهري[٨].

وب نَ [ي]: الواو حرف عطف، ويرد الفعل ر ض ي في النقوش الصفوية مراراً[٩]، وهو فعل ماض مجرد متعد على وزن فَعَل، ويعني في الصفوية: "أقام مسكناً، بنى"، ويماثل معناه في اللغة العربية الفصحى[١٠]. وهو لفظ سامي مشترك[١١].

وقد توارد ذكر الفعل ب ن ي في سياق بناء الرجوم، ومن أمثلة ذلك: و ب ن ي هـ ر ج م[١٢]، وهو في النقش غير مخصص لشخص ما مذكور في السياق. بينما نجد الصفوي يصرح باسم من بني له الرجم في نقوش أخرى، منها: ل ت م ب ن ح ج... و ب ن ي هـ ر ج م ل ا ح ر ب ف هـ ل ت س ل م و ع و ر ل ذ ي ع و ر هـ س ف ر[١٣]. "... وبنى الرجم لأحرب...". وقد رصد جام صيغ ورود الفعل بني في قرابة عشرة صيغ[١٤]، ويدفعنا سياق النقش إلى الاعتقاد بأن عملية البناء والذبح قد تمت في منحىً ديني ما، أُتِمّ بالرضا، دون أن يصرح النقش عن ماهية البناء.

و ذ ب ح: فعل ماض مجرد متعد على وزن فعل، يعني: "قـدم أضحيـة، ضحـى، ذبح"(١٥).

ومن سياقات ورود المفردة في النقوش الصفوية ارتباطها بتقديم الأضـاحي الدمويـة المكرسة للآلهة(١٦). وهي في هذه النقوش بمعنـى ضحـى. ويقسِّم ريكمـانز G. Ryckmans النقوش التي ذكرت فيها كلمة ذبح إلى أربعة أطر: الأول، يذكر أصحـاب النقش، ثم ينتهي بالفعل ذ ب ح فقط، والثاني، يتبع الفعل فيه اسم الإله الذي كرست له الأضحية، والثالث، يتبع الفعل فيه اسم الإله والصيغة الطلبية المقدمة للإله، والإطـار الرابع الذي ورد فيه الفعل ذ ب ح، هو غياب اسم الإله مع ذكر المكان الذي قدمـت فيه الأضحية متبوعة بالصيغة الطلبية في بعضها(١٧). وقد تكون الصيغة الطلبية التـي تتبع الفعل ذ ب ح، طلباً للوقاية(١٨)، وطلباً للسلامة(١٩)، وطلباً للمؤونـة(٢٠)، وطلبـاً للغنيمة، كما في النقش قيد الدرس.

و ر ض ي، وهو فعل ماض لازم على وزن فَعَل، وهـو رَضِـيَ، والرضـا ضـد السخط(٢١)، وقد ورد ذكره في نقوش صفوية أخرى(٢٢).

والكلمة التالية: غ ن م، فعل ماض متعد، على صيغة فَعِل، وهي صيغـة وردت فـي نقوش صفوية أخرى(٢٣)، وبينما قرأ ليتمان الفعل في سياقات أخرى مشـدّد العيـن: غنّم(٢٤)، وقرأه ريمكانز فعل أمر على صيغة غَنِّم(٢٥). وغنم بمعنى، فاز بالشيء مـن غير مشقة(٢٦).

ن ق ت: والناقة الأنثى من الإبل. وقد مرّ ذكرها في عدد غير قليـل مـن النقـوش الصفوية(٢٧).

النقش الثاني: (لوحة ٢، صورة ٢)

نص النقش:

ل م ن ع ب ن

هـ ا و س

ب ن س ك ر ن هـ ج م ل

ترجمة النص:

"الجمل لمانع بن الأوس بن سكران"

التعليق:

كُتب النقش على حجر بازلتي، ذي سطح أملس، وقد جاءت حروفه واضحة متقنة، مكتوبة بخط رفيع، كشط كشطاً خفيفاً، بأداة حادة، وجاء الخط مشابهاً لما يسمى بالخط المربع. وقد اتجه بشكل إطار من النصف العلوي الأيمن للحجر متجهاً من اليسار إلى اليمين، ثم على حواف الحجر نحو الأسفل فاليسار. وينتصف الإطار النقشي رسمٌ جيدٌ لجمل، يعلوه هجّان حاملاً رمحاً، يطارد فارساً على ظهر جواد أمامه، ولا يُصرّح النقش عن طبيعة هذا الطراد.

تحليل المفردات:

م ن ع: اسم علم بسيط جاءت نقوش صفوية أخرى على ذكره[٢٨]، وقد ورد في اللحيانية[٢٩]، والنبطية[٣٠]، ولفظُهُ في اليونانية Μαναυοσ[٣١]. يقرأ في العربية مانعاً، ومنيعاً، ومناعا[٣٢]، وسمي به أحد سادة العلويين من بني مهنا بالمدينة، الذين كان حكمهم ما بين ٥٨٣هـ إلى ١١٠٠هـ[٣٣].

هـ أ و س: لم يرد هذا الاسم بهذه الصيغة في النقوش الصفوية قبلاً، وهي صيغة من أوس[٣٤]. ومثيل هذه الصيغة وردت في أسماء صفوية أخرى مثل: هـ أ س د[٣٥]، و هـ أ ح و ر[٣٦]. والهاء في الاسم أداة تعريف، فإذا سبقت الاسم عُدّ لقباً. وظاهرة حلول الألقاب محل الأسماء ترد في مصادر العرب مثل الأحنف[٣٧]، والأحوص[٣٨].

س ك ر ن: وهو اسم شخص على صيغة فعلان، يكثر وروده في الصفوية[٣٩]، مع شاهد وحيد في الثمودية[٤٠]، وقد ورد الاسم في أنساب العرب[٤١].

أما المفردة الأخيرة، هـ ج م ل "الجمل" فهي سامية مشتركة.

النقش الثالث: (لوحة٣، صورة ٣)

نص النقش:

ل ك هـ ف ب ن أ خ ز م ب ن و د ب ن ع ق ر ب ذ ا ل غ ي ر

ترجمة النص:

"بواسطة كهف بن أخزم بن ودّ بن عقرب، من قبيلة غير".

التعليق:

حُزَّ هذا النقش حزاً خفيفاً، بواسطة أداة حادة، على حجر بازلتي أملس السطح نسبياً، وهو أحد ثلاثة نقوش ظهرت على سطحه، اتجهت كتابة النص من اليمين إلى اليسار في سطر واحد علا الحجر، حيث كتب في أسفل منه نقش طويل ثانٍ في خمسة أسطر، ورغم تشابه أحرف النقشين إلا أن الحروف أصغر حجماً من الثاني، مما يوحي بأنه كُتِبَ تالياً له، فتخيّر النقّاش المساحة العلوية الفارغة لتسطير النقش. وقد جاءت هذه الحروف الوترية واضحة مقروءة. جعلت من القراءة أعلاه مؤكدة.

تحليل المفردات:

ك هـ ف: اسم علم بسيط على وزن فَعِل، لم يرد في نقوش صفوية أخرى، سوى نقش ليتمان رقم ٩٥٧[٤٢]، كما ورد في الثمودية أيضاً[٤٣]، ويجيء في كتاب الأغاني اسم ابن أم كهف[٤٤]، والكهف البيت المُجوّب في الصخر، والملجأ، ويقال في الرجال: هو كهف قومه[٤٥] أي ملاذهم.

أ خ ز م: اسم شخص يندر وجوده في النقوش الصفوية، وشاهده الوحيد في غير هذا النقش هو وينت وهاردنج رقم ٢٠٧[٤٦]، وهو صيغة أفعل من الاسم خ ز م[٤٧]،

وتورد المصادر العربية اسم أخزم جدُّ حاتم الطائي، واسمه الكامل هو، حاتم بن عبد الله بن سعد بن أخزم بن الحشرج بن أخزم ابن أبي أخزم، وقد جاء في المثل القائل: "شنشنة أعرفها من أخزم"، واشتقاق الاسم من الخزم، وهو شجر له لحاء يفتل منه حبال[٤٨].

و د: اسم علم بسيط تورده النقوش الصفوية مفرداً[٤٩]، ومركباً[٥٠]، وهو إما الصنم المعروف ودّ، إله معين الرئيس، والذي يرد في سورة نوح[٥١]، وهو: "تمثال رجل كأعظم ما يكون من الرجال، ذُبرَ عليه حلتان، متزّر بحلّة، مرتد بأخرى، عليه سيف قد تقلده [و] قد تنكّب قوساً، وبين يديه حربة فيها لواء، ووفضةً فيها نبل"[٥٢]، وقد اتخذته كلب بدومة الجندل[٥٣]، أو هو من الودّ بمعنى الحب والتمني[٥٤]، وقد وردت المفردة في القرآن الكريم بهذا المعنى[٥٥]. وعرف العرب في أسماء أعلامهم اسم ودّ[٥٦]، وتورده النقوش العربية القديمة مفرداً ومركباً[٥٧].

ع ق ر ب: اسم علم بسيط، بان في النقوش الصفوية مراراً[٥٨]، وهو واحد العقارب من الهموام. وقد تسمّت به العرب[٥٩]. ورد الاسم عقرب في النقوش الثمودية[٦٠]، واللحيانية[٦١]، والقتبانية[٦٢]، والنبطية[٦٣]، وجاء في النقوش التدمرية بصيغة ع ق ر ب و[٦٤]، وفي الحضرية ع ق ر ب ن[٦٥].

ويُنهي صاحب النقش سلسلة النسب باسم قبيلته: ذ ا ل غ ي ر و ز مختزل ذو آل، أي "من قبيلة"، وتسبق أسماء القبائل عند عرب الشمال[٦٦]، وغ ي ر من أسماء القبائل الصفوية، موطنها تل العبد في الحرة الأردنية الشمالية الشرقية[٦٧]، وفي مصادر الإخباريين العرب: بنو غيرة بطن من ثقيف[٦٨]، والغير بمعنى الدّية[٦٩].

النقش الرابع: (لوحة ٣، صورة ٣)

نص النقش:

[ل] ش ق ق ب ن ش هـ ي ت ب ن أ س ب ن ح ج ب ن ش ب ح ر ب ن ج ر م ا ل

ب ن ع ب ط ب ن ع ز هـ م ب ن م ر ا ب ن ع ر س ب ن ر غ م ب
ن ش هـ ر ب ن ر ط خ ب ن ع

و ذ ب ن و هـ ب ا ل و ب ي ت ب ا ب ل و و ر د ل غ د ف ف

هـ ب ع ل س م ن ر و ح و س ل م و م ح ل

ت ل ذ ي ع و ر هـ س ف ر

ترجمة النص:

"بواسطة شقيق بن شهية بن أوس بن حاج بن ش ب ح ر بن جرم إيل بن عبط بن عزّهم بن مرأ بن عرس بن رغم بن شهر بن ر ط خ بن عَوْذ بن وهب إيل، وبيّت بإبل[ـه] وورد (الماء العكر، أو ورد الماء ليلاً)، فيا بعل السموات الراحة والسلام، والمحلِ للذي يعوز النقش".

التعليق:

يعدّ هذا النقش أطول نصوص المجموعة، حيث جاءت سلسلة النسب في خمسة عشر شخصاً. وقد كُتب النقش على ذات الحجر، الذي سطّر عليه النقش السابق. وجاء في خمسة أسطر، علاه النقش السابق. واتجه النقش من يمين الحجر باتجاه اليسار، ثم بطريقة المحراث Boustrophedon المعروفة في النقوش العربية الشمالية يميناً فيساراً، إلى أن ينتهي بسطره الخامس وسط الجزء السفلي من الحجر. وقد جاءت حروف النقش وتريّة رفيعة بسيطة الغور وبدا السطر الرابع كشط علا الحروف الراء والواو، والحاء، فأذهب الجزء العلوي من الواو، ولكن ذلك لم يؤثر على صحة قراءة الحروف؛ مما جعل القراءة المعطاة قراءة سليمة.

تحليل المفردات:

ش ق ق اسم علم بسيط، ورد مرة واحدة في نقش صفوي آخر، فيما نعلم،[٧٠]، والشقاق غلبة العداوة، والشقيق والشق الأخ، وشق اسم كاهن من كهان العرب[٧١]، وشقيق أيضاً من أسماء العرب[٧٢]، وأعتقد أن الاسم الوارد في النقش يضارع شقيق في العربية.

ش هـ ي ت: اسم علم مذكر يرد في عدد كبير من النقوش الصفوية[٧٣]، ويقترح ليتمان أن الاسم شَهيَّة، وهو تصغير شهي[٧٤]، وإذا صحّ زعم ليتمان، فإن تحريك الشين يكون الضم لا الفتح: شُهية. ولعل الاسم صيغة من ش هـ و ت، الذي يرد في نقش صفوي آخر[٧٥]، وهو من شهوة: "رغبة، أمنية، ومن أسماء الإناث شهية، وشُهيَّة، وهي الحسنة الجميلة[٧٦]، ومنها شهوات الصناجة[٧٧].

أ س: اسم علم بسيط ورد في أسماء الأشخاص في الصوفية مرات عديدة[٧٨]، وهو صيغة من أوس، بحذف حرف اللين، بمعنى "الهبة، العطية"، ويقال في العربية أست القوم اؤسُهُم أوساً إذا أعطيتهم[٧٩]، وتسمي العرب أوساً وأويساً، وهما من أسماء الذئب[٨٠]، ولعله هكذا مختزل الاسم المركب مع اسم الإله، وهو شائع في النقوش السامية[٨١]، وقد جاءت النقوش الثمودية[٨٢] واللحيانية[٨٣] والسبئية[٨٤] والمعينية[٨٥]، والنبطية[٨٦]، على ذكره، وهو في التدمرية بصيغة أ و س ي[٨٧].

ح ج: اسم شخص منبث في النقوش الصفوية[٨٨]، وهو اسم علم بسيط، يقابل حاج، أو حج في العربية[٨٩]، ويرد في الثمودية[٩٠]، والنبطية، ح ج و [٩١]، والتدمرية ح ج أ[٩٢] و ح ج و، وهو كما يرى ستارك المولود أثناء الحج[٩٣]، وورد الاسم في كل من المعينية والسبئية أيضاً[٩٤].

ش ب ح ر: اسم علم يرد في نقوش صفوية أخرى[٩٥]، ويعدّه هاردنج اسماً مركباً من شبّ وحُر[٩٦]، وش ب من الأسماء التي ترد في الصفوية[٩٧]، ويعني "كبر"، والقسم الثاني من الاسم ح ر يرد مفرداً في الصفوية أيضاً[٩٨].

ج ر م ل/ اسم علم مركب، ورد في بعض النقوش الصفوية[٩٩]، وهو صيغة من ج ر م ا ل[١٠٠].

واسم العلم التالي هو: ع ب ط وهو اسم علم على وزن فعل، يـــرد فـــي الصفويـــة كثيراً[١٠١]، ويعني: "أفسد، أتلف"[١٠٢]، وهو من الأسماء المعروفة أيامنا هـــذه، ومنـــه اسم عباطة، وعبطان، وهيّ أسماء مشتقة من الجذر ذاته.

ع ز هـــ م: اسم علم مركب، يرد في النقوش الصفوية كثيراً[١٠٣]، مركب من: عـــزّ، والضمير المتصل لجمع المذكر الغائب هم، وهو عند ليتمان بمعنى، "مجدهم، قوتـــهم"، والاسم من أسماء الأشخاص المعروفة عند المصريين[١٠٤]، وقد ورد في الصفوية من الأسماء المركبة مـــع عـــز الأســـماء[١٠٥]: ع ز ل[١٠٦]، و ع ز ج د[١٠٧]، و ع ز ل ت[١٠٨]. أما الضمير هم فقد ورد مركباً في أسماء صفوية أخرى، مثـــل: ب ن هـــ م[١٠٩]، وط ع م هـــ م[١١٠].

م رأ: اسم علم بسيط، ذكرته النقوش الصفوية مراراً[١١١]، وقد جاء في الثموديـــة[١١٢]، واللحيانية[١١٣]، والتدمرية[١١٤]، وهو في النبطية م ر أ ي[١١٥]، أما في الفينيقية فهو م ر[١١٦]، وفي الآرامية القديمـــة م ر ا[١١٧]، ومـــرأ فـــي العربيـــة" الرجـــل، كـــامل الرجولة"[١١٨]، ويعتقد براو Bräue أن الاسم مشتق من السريانية مار "السيد"[١١٩]، وقد ورد مركباً مع عدد وافر من أسماء الأعلام في النقوش السامية[١٢٠].

ع ر س: اسم علم معروف في النقوش الصفوية[١٢١]، وهو إما عَرِسَ "بَطِرَ، ودَهِشَ"، أو عَرَسَ "عَدَلَ"، أو عرْس "زوج"[١٢٢]، وعُرس من الأسماء العربية[١٢٣].

ر غ م: اسم يرد في الصفوية[١٢٤]، وله شاهد في المعينية[١٣٥]، وتسمي العـــرب مـــن هاجَرَ: راغَمَ قومه، وكأنه تركهم[١٢٦]، ومن الأسماء الأرغم، مـــن الرَّغـــم، وأصـــل الرغام التراب[١٢٧]، والرغم الكرة والمذلة والاشمئزاز[١٢٨]. وقد ورد فـــي الصفويـــة الفعل ر غ م فعلاً ماضياً مجرداً متعد على وزن فعل بمعنى يكره "الموت"[١٢٩].

ش هـ ر: اسم علم بسيط على وزن فَعُل أو فاعل، ورد في النقوش الصفوية مفرداً(١٣٠)، ومركباً(١٣١)، وربما اشتق الاسم من الشهرة، والبياض حول صفرة النرجس(١٣٢). ويرد الاسم في الثمودية(١٣٣)، واللحيانية(١٣٤)،والقتبانية(١٣٥)، والسبئية(١٣٦)، والمعينية(١٣٧)، وهو في النبطية ش هـ ر و(١٣٨)، وفي عربيتنا يرد اسم شاهر(١٣٩)، وبنو الشهر(١٤٠)، وشهر أحد ملوك بني لحيان(١٤١).

أما سام ر ط خ: فقد ورد قليلاً في النقوش الصفوية(١٤٢)، ولا شواهد له في النقوش العربية القديمة، ولا في مصادر الإخباريين العرب. ورغم صحة قراءة الاسم في النقش، فلا أجد له معنى معيناً مفيداً.

ع و ذ: اسم كثير الورود في النقوش الصفوية(١٤٣)، ولعل ضبطها عوْذ، أو عويذ، وهي من عاذ يعوذ عوذاً فهو عائذ، أي لجأ إلى الشيء وطاف به، ومنه أعوذ بالله من كذا: أي أفزع إلى الله عز وجل فيه(١٤٤)، والجذر عوذ يفيد طلب الملاذ والملجأ والحماية(١٤٥)، وشواهد الاسم ترد في الثمودية(١٤٦)، والنبطية(١٤٧)، والتدمرية(١٤٨)، والحضرية(١٤٩). وقد ورد مركباً في أكثر من موقع في النقوش الصفوية(١٥٠)، وصداه في العربية عائذ(١٥١)، وعوذ(١٥٢).

الاسم و هـ ب ا ل: اسم علم يرد مرات عديدة في النقوش الصفوية. ويعدّه إنو ليتمان من أسماء الأعلام التي تختص بتاريخ اللغة، حيث إن أصوله قديمة نتلمسها في الأكدية في اسم ندانو، وفي العربية ناتن، وفي الآرامية يهَب ، وفي الأسماء المركبة، نجد في الأكدية Asuridin "وهب أشر"، وأشر اسم إله، وفي الآرامية نجد Yaballaha "وهب الله، ووهب الله معروف عند العرب، اختصروه مع الوقت إلى وهب، أو حوروا معناه، إلى اسم عطا الله، أو عطية(١٥٣).

ثم يتلو هذه السلسلة القرابية الفعل و ب ي ت مسبوقاً بحرف العطف الواو: وهو فعل ماض مزيد على وزن فعَّل، بيَّت، بمعنى أقام ليلاً[١٥٤]، وورد الفعل بحذف حرف اللين ب ت[١٥٥]، وهو من الأفعال التي وردت في الثمودية[١٥٦]، واللحيانية[١٥٧].

ب ا ب ل: الباء حرف جر، تعمل في الصفوية عملها في العربية الفصحى، وهي مكسورة لتكون على حركة معمولها[١٥٨]، وهي في النقش تفيد المعيّة، وإبل اسم علم للأنعام يكثر وروده في النقوش الصفوية[١٥٩].

و و ر د: الواو حرف عطف، وورد فعل ماض مجرد لازم، على وزن فَعَلَ، يعني "حضر الماء"[١٦٠]، وورد في العربية: كل من أتى مكاناً منهلاً أو غيره فقد ورده[١٦١]، وهو في العربية الجنوبية ي ر د ن[١٦٢]، ويأتي في اللهجات السامية الشمالية الغربية بمعنى نزل وأحاط[١٦٣].

ل غ د ف: اللام حرف جر، وغ د ف، كلمة جديدة في الصفوية. ونجد في معاجم العربية تحت الجذر غدف: أغدف البحر أي اعتكرت أمواجه[١٦٤]، ولعل المقصود أنه ورد المياه الكثيرة ذات الأمواج، أو المياه العكرة من سرعة جريانها، ولعل الفصل شتاءً، وقد سالت به الوديان بمياه عكرة.

ومن معاني غدف في العربية، قولهم، أغدف الليل: أرخى سدوله[١٦٥]، واسنجاماً مع السياق ربما يكون المعنى مرتبطاً مع الجملة السابقة: و ب ي ت ب اب ل و و ر د ل غ د ف، أي "وبيَّت بإبله، وورد الماء بعد أن أرخى الليل سدوله".

ف هـ ب ع ل س م ن: الفاء حرف عطف، والهاء للاستغاثة، سبقت اسم الإله سيد السموات، وهو مركب من بعل "سيد" وس م ن، وهي صيغة جمع المذكر المطلق في الآرامية بمعنى "السموات ويأتي الاسم بلا نون في نقوش أخرى، هي صيغة جمع المذكر أيضاً[١٦٦].

ر و ح: لا نجزم في صيغة المفردة، فيما إذا كانت اسمية، بمعنى: "راحة"، أم فعلية، بمعنى: "روح". أما الصيغة الاسمية روْح، فهي من الراحة ضد التعب، ويقولون أراح الرجل: رجعت إليه نفسه بعد إعياء[١٦٧]، وهذه القراءة عند وينت، ووينت وهاردنج، وليتمان[١٦٨]، أما قراءة المفردة فعل أمر على وزن فَعّل فترد عند وينت وهاردنج وفي مدونة النقوش السامية أيضاً[١٦٩].

وس ل م: إذا كانت المفردة السابقة صيغة اسمية، فإن المفردة هنا تكون "سلاماً"، وهي قراءة شائعة في الصفوية[١٧٠]، وتعني "الحماية والأمن"[١٧١]، وليست بمعنى التحية كما يقترح ريكمانز[١٧٢]، أما إذا قُرنت المفردة السابقة كصيغة فعلية، وهو أمر جائز أيضاً، فإن المفردة س ل م في النقش صيغة فعل أمر على وزن فعّل أي سلِّم ونجِّ[١٧٣]، ويقال سلَّمه الله من الأمر، أي: "وقاه إياه"[١٧٤].

وهاتان المفردتان من الصيغ الطلبية التي ترد مراراً في النقوش الصفوية[١٧٥].

ثم ينتقل النقش بعد حرف العطف الواو إلى صيغ اللعنة، في تعبير و م ح ل ت ل ذ ي ع و ر هـ س ف ر.

ومفردة م ح ل ت بمعنى "المحل"، والقحط، والبلية"[١٧٦].

ل ذ: اللم حرف جرّ، والذال مختزل اسم الإشارة "الذي"، وهي في الجملة: "البلية أو المحل للذي...". أما ي ع و ر فصيغة فعل مضارع بمعنى يُعوِّر، وهي من الأفعال التي تنتهي بها النقوش، وتعني "يخرّب"، وتكون متبوعة كثيراً بكلمة هـ خ ط/ ط أو هـ س ف ر، بمعنى "النقش".

النقش الخامس: (لوحة ٣، صورة ٣)

نص النقش:

ل ؟ ؟ ا ل لْ ب ن أ ت م ب ن ج؟

؟ ؟ و هـ ل ت

ترجمة النص:

"بواسطة ؟؟ ال بن أتِم بن ج؟؟؟ ويا اللات".

التعليق:

كتب هذا النقش القصير في الزاوية اليمنى السفلية للحجر، الذي كُتب عليه النقشان السابقان، وكلنه جاء يختلف عنهما وفي أسلوبِ الخط قليلاً، فرغم الخطِ الرفيع الذي كتبَ به النص، إلا أنه أكثر غوراً من سابقيه، وقد جاء في سطرين، يسير الأول من اليمين نحو اليسار في المساحة الفارغة من الحجر، ثم يرتد نحو اليمين بمساحة ضيقة، مالت الحروف فيه إلى الوترية من جديد، خلافاً للسطر الأول، وقد غاب عن الصورة بعض الأحرف، ولعلها ثلاثة بعد حرف الجيم، الذي لم يظهر كاملاً أيضاً، وقد عمي عليّ تحليل الاسم الأول من النقش.

تحليل المفردات:

تأتى لي معرفة كلمتين فقط، وهما:

أ ت: اسم علم بسيط على وزن فعل، وفي القاموس العربي أتمّ السّقا أتماً: انفتقت خرزتان منه، فصارتا واحدة، وأتم فلان بالمكان، أقام فيه وثبت، وأتِمَ في سيره: أبطأ فهو أتم[١٧٧]، وقد في النقوش الصفوية عدة مرات، وله شواهد في الثمودية[١٧٨]، واللحيانية[١٧٩]، والمعينية والقتبانية[١٨٠]، والسبئية[١٨١]، والنبطية[١٨٢]، ويرى الذييب أنه اسم علم من جملة اسمية يعني "التام، الكامل مع اسم الإله"[١٨٣].

أما المفردة التالية المسبوقة بحرف الواو، فهي اسم اللات، أشهر آلهة الصفويين[١٨٤].

النقش السادس: (لوحة ٤، صورة٤)

نص النقش:

ل خ ر م ل ب ن ي ع ل ي ب ن

ض هـ د ت ب ن س د ي

ترجمة النص:

"بواسطة خرم إيل بن يعلي بن ضهدة بن سدي".

التعليق:

جاء هذا النقش في سطرين، كُتبا بطريقة المحراث من يسار الحجر نحو اليمين، ثم عودة إلى اليسار. ومادة الحجر بازلتية، ذات سطح أملس، مناسب للكتابة، وقد أطَّر النقش الحجر من أطرافه، بخط عريض، كُشط كشطاً فيه غور نسبي، وقد أتقن النقّاش رسم الأحرف، فمالت إلى ما يعرف بالخط المربع Squer Script، وإن لم تماثله تماماً. وقد جاءت حروف النقش مكتملة جلية الوضوح، مؤكدة القراءة.

تحليل المفردات:

خ ر م ل: اسم علم يرد للمرة الأولى في النقوش العربية الشمالية والجنوبية، كما نحسب، ولست أجزم فيما إذا كان اسم علم مفرد أم مركب، فإذا كان مفرداً، فإن معاجم اللغة تفيد بأن الخرمل: الكثير من الناس، أما خرمل فهو وبر البعير تساقط من السمن، والخرمل المرأة الرعناء(١٨٥)، وإن كان مركباً، وهو على أية حال ما لم يرد في النقوش الصفوية، فيتكون من شقين، هما: خ ر م، ومختزل اسم الإله إيل. القسم الأول خ ر م اسم معروف في الصفوية والثمودية واللحيانية والسبئية(١٨٦)، وهو احتمالية ضعيفة في تقديرنا لعدم اتساق المعنى.

ي ع ل ي: اسم علم على صيغة الفعل المضارع، وردت في نقوش عربية شمالية عديدة(١٨٧)، وقد ورد الاسم في النبطية أيضاً(١٨٨)، ويضارعه في العربية الفصحى اسم يعلى(١٨٩)، ويقال عليَ يعلى علاء إذا ظفر، وبه سمي يعلى(١٩٠).

ض هـ د ت: وهو اسم ضمنه الصفويون نقوشهم[١٩١]، وضبطه ضهدة. وفي العربية الفصحى ضهده بمعنى: "ذلّه وظلمه"، والضهدة، الغلبة والقهر، أو هو من يضطهده الناس كثيراً[١٩٢].

س د ي: اسم علم بسيط يرد في الصفوية[١٩٣]، وتغيب عن النقوش العربية القديمة الأخرى، غير أننا نجد في النبطية اسم ش د ي[١٩٤]، وسدا مدّ يده نحو الشيء، والسدى "المعروف"، وسدي: ندي، والسُدى: المهمل[١٩٥]، قال تعالى: "أيحسب الإنسان أن يترك سدى"[١٩٦].

النقش السابع: (لوحة ٥، صورة٥)

نص النقش:

ل ع ص ص ب ن ...

ترجمة النص:

"بواسطة ع ص ص ب ن ...".

التعليق:

كُتب هذا النقش القصير على واجهة صخرية كلسية، غير أن قشرتها رمادية اللون، وهي ذات سطح غير منتظم، وقد كتب النص من الأعلى باتجاه الأسفل بواسطة الكشط، فجاء الخط واضحاً معرضاً، غير أن العوامل الطبيعية قد نالت منه جاء بعد لفظ البنوة، واعتقده اسم علم وجيد لصغر المساحة المُتبقية.

تحليل المفردات:

ع ص ص: اسم علم بسيط حفظته النقوش الصفوية[١٩٧]، وقد مرّ بصاد واحدة في نقشين آخرين[١٩٨]، وعصَّ تعني، أصبح قاسياً، ولعل الصيغة هنا صيغة تصغير

عُصيص من عاْصي، وهو اسم يرد في العربية كثيراً[١٩٩]، والعاص مشتق من قولهم عصى يعصي عصياناً ومعصية، أو من قولهم فصيل عاصٍ إذا لم يتبع أمه، واعتاصت الناقة إذا نفرت من الفحل، ومصدره الاعتياص، ويقال عصيت بالسيف إذا ضُرب به عصياً[٢٠٠].

النقش الثامن (لوحة ٥، صورة ٥)

نص النقش:

ل ذ ك ر ب ن س خ ر

ترجمة النص:

"بواسطة ذكر بن سخر".

التعليق:

نقش صفوي قصير، كتب من الأعلى نحو الأسفل، وبخط قصير، حروفه متقاربة، لكنها واضحة. وهو مكتوب على الصخرة التي نُقش عليها النص السابق، مجاوراً لنقشين آخرين، وقد جاءت القراءة المعطاة مؤكدة.

تحليل المفردات:

ذ ك ر: اسم علم مفرد يرد في النقوش الصفوية[٢٠١]، ويضارعه في العربية الفصحى من الأسماء: ذكر[٢٠٢]، وذاكر[٢٠٣]، ولعله مشتق من الذكر: المطر الشديد، أو النبات الغليظ أو الشيء القوي[٢٠٤]، وفي سياق أسماء الأعلام يحمل دلالة القوة والشجاعة والصلابة[٢٠٥]. ترد شواهد الاسم في النقوش اللحيانية[٢٠٦]، العربية الجنوبية[٢٠٧]، بينما تورد النقوش النبطية اسم د ك ر و[٢٠٨]، والنقوش التدمرية اسم د ك ر ي[٢٠٩].

س خ ر: اسم علم بسيط، يرد في الصفوية[٢١٠]، وله شواهد في الثمودية[٢١١]. وفي العربية يسخر فلاناً سخرياً: كلّفه ما لا يريد وقهره[٢١٢].

النقش التاسع: (لوحة ٥، صورة ٥)

نص النقش:

ل ع ن ق ب ن س خ ر

ترجمة النص:

"بواسطة عناق بن سخر".

التعليق:

كُتب هذا النقش إلى يسار النقش السابق، وبنفس الخط والاتجاه. ويظهر أن صاحب النقش هو شقيق صاحب النقش السابق.

تحليل المفردات:

ع ن ق: اسم علم بسيط على وزن فَعِل أو فِعال، ورد في عدد من النصوص الصفوية[٢١٣]، وقد وردت شواهده في الثمودية[٢١٤]، والنبطية ع ن ق و[٢١٥]، والاسم إما من عناق[٢١٦]، أو عُنق[٢١٧]. وأرجح الأول لوروده في مصادر الإخباريين العرب، مثل: ابن عناق[٢١٨].

النقش العاشر: (لوحة ٥، صورة ٥)

نص النقش:

ل ر د ل ب ن د ر ع ب ن ن ر

ترجمة النص:

"بواسطة بدل بن دراع بن نور".

التعليق:

كُتب النقش ثالثاً، إلى يسار النقشين السابقين بنفس الخط والاتجاه، وهو واضح الحروف نسبياً، مما يجعل قراءته مطمئنة.

تحليل المفردات:

ب د ل: اسم يرد في الصفوية[٢١٩]، وهو من الأسماء التي ترد في العربية أيضاً[٢٢٠]، ولعله يقابل بديل[٢٢١]، وهو تصغير بدل، من قولهم هذا بدل من هذا، والأبدال قوم زهاد، زعموا لا تخلوا الأرض منهم، إذا ماتٍ واحد بدل الله عز وجل به آخر، وزعموا أنهم سبعون ، أربعون بالشام وثلاثون في سائر البلاد[٢٢٢].

د ر ع: اسم علم مفرد يرد في النقوش الصفوية[٢٢٣]، وهو كما يخال لي من الأسماء التي ترد في العربية على صيغة فعّال، إذ يرد في كتب الإخباريين العرب اسم درّاع بن بدر[٢٢٤]، وهو مشتق من الفعل درع، يقال درع الذبيحة درعاً: سلخها من قبل عنقها، ودرع في عنقه حبلاً، شدّه عليه فإختنق، ويرد في حديث المعراج: "فإذا نحن بقوم دُرع أنصافهم بيض وأنصافهم سود، ويقال: درّع في السير، تقدّم[٢٢٥].

ن ر: اسم علم بسيط على وزن فعل، تذكره النقوش الصفوية[٢٢٦]، وله شواهد في الثمودية[٢٢٧]، وهو إما نار، أو نور، وقد جاء في أسماء الرجال النار[٢٢٨]، وفي المركب من الأسماء، ورد نور في الأسماء العربية المفردة[٢٢٩]، وبدأ يظهر منذ العصر الفاطمي في الأسماء المركبة مثل نور الدين[٢٣٠].

أسماء الأشخاص الواردة في النقوش:

أ ت م: نق ٥

أ خ ز م: نق ٣

أس: نق ٤

ب د ل: نق١٠

ث ر م: نق١

ج ر م ا ل: نق٤

ح ج: نق٤

خ ر م ل: نق٦

د ر ع: نق١٠

ذ ك ر: نق٨

ر ط خ: نق٤

ر غ م: نق٤

ر هـ ط: نق١

س خ ر: نق٨، ٩

س د ي: نق٦

س ك ر ن: نق ٢

ش ب ح ر: نق٤

ش ق ق: نق٤

ش هـ ر: نق٤

ش هـ ي ت: نق٤

ض هـ د ت: نق٦

ع ب ط: نق٤

ع ر س: نق٤

ع ز هـ م: نق٤

ع ص ص: نق٧

ع ق ر ب: نق٣

ع ن ق: نق٩

ع و ذ: نق٤

ك هـ ف: نق٣

م ر أ: نق٤

م ن ع: نق١

ن ر: نق ١٠

هـ أ و س: نق٢

و د: نق ٣

و هـ ب ا ل: نق٤

ي ع ل ي: نق٦

اسم القبيلة الواردة في النقوش:

غ ي ر: نق٣

أسماء الآلهة الواردة في النقوش:

ب ع ل س م ن: نق٤

ل ت : نق٥

المفردات وحروف المعاني الواردة في النقوش:

الباء: نق٤

إ ب ل : نق٤

ب ن: نق ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠

ب ن [ي]: نق١

ب ي ت: نق٤

ج م ل نق٢

ذ ا ل: نق٣

ذ ب ح: نق١

ر ض ي: نق١

ر و ح: نق٤

س ف ر: نق٤

س ل م: نق٤

غ د ف: نق٤

غ ن م: نق١

الفاء: نق٤

اللام: نق ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠

ل ذ: نق٤

م ح ل ت: نق٤

ن ق ت: نق١

الهاء: نق ٢، ٤، ٥

الواو: نق ١، ٤، ٥

و ر د: نق٤

ي ع و ر: نق٤

الإحالات والحواشي

(1) G. L. Harding, An Index and Concordance of Pie-Islamic Arabian Names and Inscriptions, (Near and Middle East Series, Toronto University, 1971), p.144.

(2) G. L. Harding and E. Littmann, Some Thamudic Inscriptions from the Hashimite Kingdom of The Jordan, (Leiden E. J. Brill 1952), no. 144.

(٣) أبو الفضل جمال الدين محمد مكرم بن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ١٩٥٥م، مادة ثرم.

(4) Harding 1971, P. 289.

(5) Corpus Inscriptionum Semiticarum, (Paris, 1950). no. 21

(٦) حسين بن علي دخيل الله أبو الحسن، قراءة لكتابات لحيانية من جبل عكمة بمنطقة العلا، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٩٩٧م)، نق ٤٦.

(٧) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة رهط.

(٨) عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عارضه بمخطوطات القاهرة، وحققه وضبطه مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ب ت، جزءان)، ج١، ص ٦٣٠.

(9) CIS no. 4748.

F. Winnett and L. Harding, Inscriptions From Fifty Safaitic Cairns (Near and Middle East Series 9, Toronto, University of Toronto Press 1978), no. 1849.

(١٠) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة بنى.

(11) J. Hoftijzer and K. Jongeling, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, (Handbuch der Orientalistik, E.J. Brill Leiden, New York, Koeln 1995), p. 173-5;

A. F. Beeston, M. A. Ghul, W. W. Mueller and J. Ryckmans, Sabaic Dictionary, (Publcation of the University of Sanaa, Yar, Editions Peeters Louvain-Ia-Neuve, Librairie du Liban Beyrouth, 1982), p. 29;

(12) E. Littmann, Safaitic Inscriptions, (Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909,

Divition. IV. Section C. Leiden, Brill 1943), P 540.
(13) Littmann 1943, no. 678.
(14) A. Jamme, "The Safaitic Verb wgm", Orientalia 36 (1967), 159-172, p. 171-1 72.
(15) Littmann 1943, no. 925; CIS no. 860.

(١٦) ومن شواهد ذلك: CIS no. 4409, 4358, 4360

علي أبو عساف، "كتابات صفوية جديدة من متحفي دمشق وتدمر" **حولية دائرة الآثار السورية**، ٢٥، (١٩٧٥)، ١٤٢-١٤٩، ص ١٤٣.

(17) G. Ryckmans, Le Sacrifice DBH dans les inscriptions Safaitiques" In Hebrew Union College Annual v:XXIII, (Seventy-Fifth Anniversary Publication 1875-1950, Cincinati, Ohio 1950-51), Pp. 431-438.
(18) CIS no. 4360.
(19) CIS no. 847.

(٢٠) غازي محمد يوسف علولو، **دراسة نقوش صفوية جديدة من وادي السوع جنوب سورية**، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، ١٩٩٦م)، نق ٢٧٩.

(٢١) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة رضي.

(22) Winnett and Harding, 1978, no. 149, 799.
(23) Littmann 1943, no. 259.
(24) Littmann 1943, 63-64.
(25) Ryckmans 1950-1, p.299.

(٢٦) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة غنم.

(٢٧) انظر مثلاً: CIS: no. 2998, 5293; Winnett and Harding 1978, no. 576, 1234.

(28) Harding 1971, p. 568.

(٢٩) حسين أبو الحسن، ١٩٩٧م، نق٦٧.

(30) A. Negev, "Personal Names in rhe Nabataean Reatm" QEDEM 32 (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1991), p.40.

(31) H. Wuthmow, Die Semitischen Menschennamen in griechischen

Inschriften und Papyri des Vordern Orients,(Leipzig1930), p. 78,149.

(٣٢) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، الكويت، ١٩٦٥م، مادة منع.

(٣٣) زامباور، **معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**، أخرجه زكي محمد حسن بك وحسن أحمد محمود، مطبعة جامعة فؤاد الأول، مصر ١٩٥١، ص ١٧٧-٧٨.

(٣٤) حول الاشتقاق انظر: النقش الرابع من المجموعة.

(٣٥) سلطان عبد الله المعاني، "دراسة تحليلية لنقوش صفوية جديدة من الأردن/ المفرق، **مجلة جامعة الملك سعود/ الآداب**، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، ١٩٩٩م، نق ٣.

(36) Winnett and Harding 1978, no. 3353.

(٣٧) أبو الفرج الأصبهاني، **الأغاني**، دار التوجيه اللبناني، بيروت، ب ت، ج٣، ص ١٢٣.

(٣٨) الأصبهاني، ج١، ص ١١٦.

(39) Harding 1971, p. 323.

(40) Harding 1971, p. 323.

(٤١) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **جمهرة أنساب العرب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١١٦.

(42) Littmann 1943, no. 957.

(43) G. King, Early North Arabian Thamudic E, (Submitted for the degree of Ph.D. School of Oriental and African Studies, 1990), p. 541.

(٤٤) الأصبهاني، ج١٠، ص ٢٥.

(٤٥) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة كهف.

(46) Winnett and Harding, 1978, no. 207

(47) Harding 1971, p. 30.

(٤٨) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، **الاشتقاق**، تحقيق عبد السلام هـــارون، دار الجليل، بيروت، ١٩٩١م، ص٢٩.

(49) Harding 1971, p. 636.

(50) Harding 1971, p. 637-38.

(٥١) سورة، نوح، آية ٢٣.

(٥٢) أبو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي، **الأصنام**، تحقيق أحمد زكي، المكتبـــة العربية، مصر، ١٩٢٤م، ٥٦.

(٥٣) ابن الكلبي، ١٩٢٤م، ص ١٠.

(٥٤) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة ودد.؛

ديتلف نيلسن، "الديانة العربية القديمة من كتاب **التاريخ العربي القديم**، تأليف ديتلـــف نيلسن، فرتز هومل، لز رودوكاناكيس، وأودلف جرومان، ترجمه واستكمله فؤاد حسنين علي، راجع الترجمة زكي محمد حســن، مكتبــة النهضـــة المصريـــة، القاهرة، ١٩٥٨م، ص ١٨٨.

(٥٥) سورة مريم، آية ٩٦.

(56) W. Casket, Gamha rat an-Nasab, das genealogische Werk des Hisam ibn Muhammad al-Kalbi, 2Vols. (Leiden, 1966) II, p. 581.

(٥٧) للشواهد انظر: حسين أبو الحسن، ١٩٩٧م، نق ٧.

توفيق محمود القرم، **أسماء الأعلام المركبة مع أسماء الآلهة في النقـــوش الســـبئية مستقاة من سجل النقوش السامية (REs)**، رسالة ماجســـتير غـــير منشـــورة، جامعة اليرموك، ١٩٩٤م، ص ٤٠.

R. Hazim, Die Safaitischen Theophoren Namen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung, (Unpubtisched Ph.D. Marburg 1986), p. 130-31; Harding 1971, 637-38.

(٥٨) سليمان بن عبد الرحمن الذييب، "نقوش صفوية جديدة مـــن شـــمالي المملكـــة العربية السعودية، **العصـــور** م٦، ج١، ١٩٩١، ٣٥-٤١، ص ٣٩؛Harding

.1971, p.427

(٥٩) الأصبهاني، ج١٥، ص ٧.

(٦٠) سليمان بن عبد الرحمن الذييب، "نقوش عربية شمالية من تبحر شمال غرب المملكة العربية السعودية، **دراسات**، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٢٤، عدد ٢، ١٩٩٧م، ص ص ٣٥٧-٣٦٨نق ١٦، King 1990, p. 527.

(61) A. Jaussen and R. Savignac, Mission archeologique en Arabie, 2Vols. (Paris, Librairie Paul Geuthner, 1909-14), 75;

Abd AkRahman Al-Tayyib Al-Ansary, A Critical and Comarative Study of Lihyanite Personal Names, (Leeds University, Ph.D. Thesis, 1966), P. 110;

W. Caskel, Lihyan und Lihyanisch, (Koeln, West Deutscher Verlag Koeln und Opladen, 1954), p. 144.

(62) Harding 1971, p. 472.

(63) J. Cantineau, Le Nabateen, 2Vols. (Nachdruck der Ausgabe Paris 1930-32), Osnabrueck, 1978), p. 134; Negev 1991, p. 54.

(64) J. Stark. Personal Names in Palmyrene Inscriptions, (Oxford, Clarendon Press 1971), p.107.

(65) S. Abbadi, Die Personennamen der Inschriften aus Hatra, (Texte und Studien zur Orientalistik, Band 1, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1983), p. 155-1 56.

(٦٦) حول المعاني المحتملة والاشتقاق انظر:

محمود محمد الروسان، القبائل الثمودية والصفوية دراسة مقارنة، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود ١٩٨٧م، ص ٢٦١-٢٦٥.

G. L. Harding, "The Safaitic Tribes", Al-A bhath, 23, (1969).

(67) F. V. Winnett, Safaitic Inscriptions from Jordan, (Near and Middle East Series 2, Toronto, University of Toronto Press, 1957), no. 730.

(٦٨) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ١٩.

(٦٩) الزبيدي، ١٩٦٥م، مادة غير.

(70) Winnett and Harding 1978 no. 3712.

(٧١) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة شقق.

(٧٢) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٣٥٣.
(73) CIS no. 1172, Winnett 1957, no. 87; Littmann 1943, no. 386, 607; Winnett and Harding 1978, no. 1816, 2162.
(74) Littmann 1943, p. 344 .
(75) Harding 1971, p. 362.
(٧٦) هزاع بن عيد الشمري، **جمهرة أسماء النساء وأعلامهن**، دار أمية للنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ، ص ٤١٩.
(٧٧) الأصبهاني، ج٥، ص ٩٩.
(78) Harding 1971, p. 41-41.
(٧٩) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة أوس.
(٨٠) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ١٣٣.
(٨١) للنظائر انظر: القرم، ١٩٩٤م، ص ٥٨-٦٠؛ Hazim 1986, 2-5.
(82) King 1990, p. 495.
(٨٣) حسين أبو الحسن، ١٩٩٧م، نق ١٨٨.
(84) Harding, 1971, p. 40-41.
(85) S. al-Said, Die Personennamen in den miaeischen Inschrift, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995), p. 67.
(86) Cantineau 1978 II, p. 57-58;
F. al-Khraysheh, *Die Personennamen in den nabataeischen Inschriften des Corpus Inscriptionum Semiticarum,* (Unpublished Ph.D. Marburg 1986), pp. 28-29;

الذييب، ١٩٩٨م، نق ١٠.

(87) Stark 1971, p. 66.
(88) Harding 1971, p. 177.
(89) Caskel 1966, p. 291.
(90) King 1990, p. 490.
(٩١) سليمان بن عبد الرحمن الذييب، دراسة تحليلية لنقوش نبطية قديمة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٩٩٥م، نق ٦٨؛

Cantineau 1978 II, p. 93-4 ; al-khraysheh 1986, P. 76-77

(92) Stark 1971, p. 87.

(93) Stark 1971, p. 20.
(94) Harding 1971, p. 177.
(95) Harding 1971, p. 338.
(96) Harding 1971, p. 338.
(97) Harding 1971, p. 337.
(98) Harding 1971, p. 181.
(99) Winnett and Harding 1978, no. 518 .

(١٠٠) انظر نقش رقم ١١.

(101) Harding 1971, P. 403.
(102) Littmann 1943, p. 333.
(103) Harding 1971, P. 419.
(104) Littmann 1943, p. 334.

(١٠٥) للاشتقاق انظر: Hazim 1986, p. 87-89

(106) Winnett and Harding 1978, no. 3552.
(107) Winnett and Harding 1978, no. 365.
(108) Winnett and Harding 1978, no. 3516.
(109) Littmann 1943, no. 444.
(110) Littmann 1943, no. 900.
(111) Harding 1971, p.536.
(112) King 1990, p.545.

(١١٣) حسين أبو الحسن، ١٩٩٧م، نق ١٠١.

Jaussen and Savignac 1909-14, 240.
(114) Stark 1971, p. 37,96.
(115) Negev 1991, p.41.
(116) F.L. Benz, Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions, (Rome, Biblical Institute Press 1972), P. 353.
(117) M. Maraqten, Die Semitischen Personennamen in den alt- und reicharamaeischen Inschriften aus Vordasien, (Texte Und Studien zur Orientalistik, Band 5, Georg Olms Verlag, Hildesheiml 988), p. 151.

(١١٨) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة مرأ.

(119) H. Braue, "Die altnordarabischen Kultischen Personennamen", Wiener Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes, 32 (1925) 31-59 und 85-115, p. 95.
(120) Harding 1971, p.537.

(121) Harding 1971, p. 415.

(١٢٢) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة عرس.

(١٢٣) محمد بن القيماز الذهبي، المشتبه في الرجال:أسـمائهم وأنسـابهم، القـاهرة، ١٩٦٢م، ص ٤٥٤.

(124) Harding 1971, p. 282.

(125) Repertoire d'Epigraphie Semitigue (Paris, Academie des Inscriptions et Belles-Lettress), no. 3610.

(١٢٦) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٣٧٢.

(١٢٧) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٣٧٢.

(١٢٨) أبو عثمان بن محمد المعافري السرقسطي، **كتاب الأفعال**، تحقيق حسين محمد شرف، القاهرة، الهيئة المصرية، ١٩٧٨م، ج٣، ص ٢٤.

(129) Jamme, A. 'The Safaitic Verb rgm mny and Its Variants" Orientalia 36 (1967) 345-348.

(130) Harding 1971, p. 360.

(131) Harding 1971, p. 360-61.

(١٣٢) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٥٢١.

(133) Harding and Littmann 1952, no. 38.

(134) Al-Ansari 1966 p. 89

(135) RES 3537

(١٣٦) حسين أبو الحسن، ١٩٩٧م، ص ٨٧.

(137) RES 3339.

(138) Negev 1991, p. 62, Cantineau 1978 II, p. 149.

(١٣٩) ابن حزم، ١٩٨٣م، ص ٣٨٧.

(140) King 1990, p. 517.

(١٤١) حسين أبو الحسن، ١٩٩٧م، ص ٨٧.

(142) Harding 1971, p. 280.

(143) Harding 1971, p. 447.

(١٤٤) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٣٤.

(١٤٥) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة عوذ.

(146) Harding and Littmann 1952, no. 65.
(147) Negev 1991, p.49.
(148) Stark, 1971, p. 44,104.
(149) Abbadi 1983, p. 149.
(150) Hazim 1986, p. 95-96.

(١٥١) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٣٤.

(١٥٢) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٢٧٧.

(١٥٣) إنو ليتمان، "محاضرات في اللغات السامية، أسماء الأعلام، **مجلة كلية الآداب**، جامعة فؤاد الأول،م ١٠، ١٩٤٩م، ص ص: ١-٥٥، ص ٦-٧.

(154) CIS no. 310.
(155) CISno.3031.
(156) Harding and Littmann 1952, no. 99.

(١٥٧) حسين محمد العايش القدرة، **دراسة معجمية لألفاظ النقوش اللحيانية في إطار اللغات السامية الجنوبية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، ١٩٩٣م، ص ٧٧.

(١٥٨) علي بن عيسى الرماني، **كتاب معاني الحروف**، حققه وأخرج شواهده وعلق عليه وقدم له عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٣٦.

(١٥٩) منى العجرمي، **حياة الرعي والصيد عند الصفويين من خلال نقوشهم**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، ١٩٩٢م، ص ٨٤.

(160) CIS no. 1656, 1895, Littmann 1943, no. 406, 426.

(١٦١) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة نهل.

(162) Beeston 1982, p. 162.

(163) L. Koehler Lexicon in veteris testamentibros (Leiden) E. J. Brill 1985), p.401

J. Gelb et al., Computer Aided, Analysis of Amorite, (Chicago University

of Chicago 1980), p. 22;
H. Gordon Ugaritic textbook, Glossary Indices, (1967), p. 414.

(١٦٤) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة غدف.

(١٦٥) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة غدف.

(١٦٦) حول الاشتقاق والنظائر، انظر: محمد عبابنة، **بعل شمين عند الساميين**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، ١٩٩٤م.

(١٦٧) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة روح.

(168) Winnett 1957, p. 24, Winnett and Harden, 1978, 395, Littmann 1943, 107.
(169) Winnett and Harding 1978, 409, CIS no. 60.
(170) Littmann 1943, 3
(171) Winnett 1957, 13.
(172) CIS no.12
(173) Littmann 1943, 234.

(١٧٤) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة سلم.

(١٧٥) انظر: أمجد يوسف أحمد الملكاوي، **الصيغ الطلبية (الدعائية) في النقوش الصفوية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، ١٩٩٧م، ص ص٨٢-٨٥، ٨٩-٩٢.

(١٧٦) للشواهد انظر: CIS no 3339، علولو، ١٩٩٦م،، نق ١٠٩.

(١٧٧) ابن منظور ، ١٩٥٥م، مادة أتم.

(178) Harding 1971, p. 19.

(١٧٩) حسين أبو الحسن، ١٩٩٧م، نق٥٤.

(180) Harding 1971, P. 19.
(181) G. Ryckmans, Les noms propers Sud-Semitiques, (Tom 1, repretpire analytique Tom II repertoire alphabetiques, Louvain 1934-5), p. 47.

(١٨٢) الذييب، ١٩٩٨، نق ٩٢؛
al-Khraysheh 1986, P. 45-6; Negev 1991, p. 16.

(١٨٣) الذييب، ١٩٩٨، ص ١٠٩.

(١٨٤) حول الشواهد والدراسة والتحليل، انظر:

سلطان المعاني، "في حياة العرب الدينية قبل الإسلام من خلال النقوش" دراسات تاريخية، جامعة دمشق، العددان ٤٧ و ٤٨، ١٩٩٣م، ص ص ٩٥-١١٢؛

S. al-Ma'ani, Allat: An Epigraphical Approuch, A Study on Allat in the Safaitic Inscriptions, (Unpublished M.A. Thesis, Yarmouk University 1988).

(١٨٥) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة خرمل.

(186) Harding 1971, p. 219.
(187) Harding 1971, p. 677.
(188) Cantineau 1978 II, p. 104, Negev 1991, p. 34.

(١٨٩) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٧٠.

(١٩٠) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٥٥.

(191) Harding 1971, p. 385.

(١٩٢) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة ضهد.

(193) Harding 1971, p. 314.
(194) Cantineau 1978 II, p. 149.

(١٩٥) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة سدي.

(١٩٦) سورة القيامة، آية، ٣٦.

(197) Harding 1971, p. 423.
(198) Harding 1971, p.422.

(١٩٩) الأصبهاني، ج١، ص ٨، ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٥٣، ٨٢، ١٣٩.

(٢٠٠) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٥٣-٥٤.

(201) Harding 1971, p. 255.

(٢٠٢) الأصبهاني، ج٧، ص ١٨٩.

(203) Caskel 1966, p. 235.

(٢٠٤) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة ذكر.

(٢٠٥) للمزيد من التحليل والشواهد في الساميات الأخرى، راجع: سليمان بن عبد

الرحمن الذييب، **نقوش الحجر النبطية**، مكتبة الملك فهد الوطنيـــــة، الريـــاض، ١٩٩٨م، ص ٣١٠.

(206) Al-Ansari 1966, p. 101.
(207) al-Said 1995, pp. 105-6; Harding 1971, p. 255.
(208) Cantineau 1978 II, p.82; Negev 1991, p.21.
(209) Stark 1971, p.83.
(210) Harding 1971, p. 312.
(211) King 1990, p.508.

(٢١٢) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة سخر.

(213) Harding 1971, p. 445.
(214) King 1990, P. 531.
(215) Cantineau 1978 II, p. 134.
(216) Harding 1971, p.445 Negev 1991, p. 53.

(٢١٧) King 1990, p. 531، الذييب، ١٩٩٨م، ص ٣١٨.

(٢١٨) الأصبهاني، ج٤، ص ١٤٤.

(219) Harding 1971, p. 98.
(220) Caskel 1966, p. 218.

(٢٢١) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٤٧٢-٤٧٦.

(٢٢٢) ابن دريد، ١٩٩١م، ص ٤٧٦.

(223) Harding 1971, p. 238.

(٢٢٤) الأصبهاني، ج٢١، ص ٢٢.

(٢٢٥) ابن منظور، ١٩٥٥م، مادة درع.

(226) Harding 1971, p. 585.
(227) Harding and Littmann 1952, no. 162, 224.
(228) Caskel, 1966, p.445.

(٢٢٩) ابن حزم، ١٩٨٣م، ص ٥١.

(٢٣٠) زامبارو، ١٩٥١م، ص ٥١١.

- صور هذه النقوش مقدمة من السيد عبد القادر الحصان، مفتش الآثار الميدانية في

مكتب آثار المفرق، **فالشكر موصول إليه.**

نقش شاهدي لمحمد بن خالد بن عبد الملك بن الحرث ابن الحكم من العدنانية بجنوب الأردن

دراسة نقشية تحليلية

الدكتور جمعة محمود كريم
قسم الآثار - كلية الآداب
جامعة مؤتة

١ – تقديم:

اهتمت كانوفا (Canova, R.) إلى جانب عملها في المستشفى الإيطالي بمدينة الكرك في بداية العقد الخامس من هذا القرن بتصوير مجموعة كبيرة من شواهد القبور العائدة للعصر البيزنطي وتحليلها. وقد جمعت هذه الباحثة تلك النقوش من منطقة مؤاب، وضمتها في كتاب أسمته:

Inscrizioni e monumenti protocristiani del paese di Moab.

وظهر في النقوش المنشورة، نقش إسلامي كوفي واحد عثرت عليه في قرية محنا (العدنانية حالياً)[١]. ويبدو أن دراسة النقوش الإسلامية العديدة المتواجدة في محافظة الكرك، كانت خارج دائرة اهتمام هذه الباحثة، لذلك نراها تكتفي بتسجيل شاهد الأمير

الأموي محمد بن خالد وتلحق صورته في كتابها دون قراءة أو تعليق، كما هو عليه الحل في النقوش اليونانية، ولقد حاول الباحث جاهداً البحث عن الشاهد في قرية العدنانية (محنا قديماً) إلا أنه لم يوفق، من ثم فإن الفضل يعود للباحثة كانوفا في التوثيق الأثري له.

٢- أهمية الدراسة:

عنيت بدراسة هذا الشاهد النقشي، وذلك للأسباب التالية:

١-يعدّ هذا الشاهد النقش الثالث الذي يُعثر عليه في جنوب الأردن، ويعود للعصر العباسي الأول (١٣٢-٢٦٤/٧٥٠-٨٧٨م)، فقد عثر على شاهد قبر يحمل اسم الأمير المرواني عثمان بن محمد بن الحكم في قرية محنا (العدنانية حالياً)[٢]، كما عُثر على شاهد قبر لأبي عبد الله بن الحسين، مؤرخ بعام ١٧٠ هـ، في وادي موسى - (البتراء)[٣].

٢-يحمل هذا الشاهد اسم صاحبه بسلسلة نسب كاملة، وهو محمد بن خالد عبد الملك ابن الحرث بن الحكم، وعلى ذلك، فإن صاحب هذا الشاهد هو ابن الأمير المرواني المشهور خالد بن عبد الملك والي هشام بن عبد الملك على المدينة في الفترة الواقعة ما بين (١١٤-١١٩هـ)[٤].

وقد أغفلت المصادر التاريخية ذكر الأمير خالد بن عبد الملك بعد عزله عن إمارة المدينة عام ١١٩هـ، كما أنها لم تذكر لنا أسماء أولاده، لذا فإن مثل هذه النقوش تعدّ شواهد مادية أساسية للتعرف على أسماء أبناء هذا الأمير المرواني، وأماكن استقرارهم في قرية العدنانية (محنا قديماً) بجنوب الأردن. ومن هذه النقوش شاهد قبري يحمل اسم عثمان بن محمد خالد بن عبد الملك، ولكنه يفتقد إلى ذكر سنة الوفاة، في قرية العدنانية[٥]. كما يمثّل صاحب الشاهد محل دراستنا هذه ابناً آخر للأمير خالد

بن عبد الملك. ومن خلال دراسة ما عثر عليه من نقوش في قرية العدنانية، أمكننا معرفة اثنين من أبناء الأمير خالد بن عبد الملك عثمان ومحمد.

٣- إن تحديد سنة الوفاة في هذا الشاهد بيوم الجمعة من شهر شوال من سنة ١٤١هـ يكسبه أهمية كبيرة، إذ يمكن استخدامه لأغراض الدراسات الخطية الكوفية المقارنة. كما أن هذا التاريخ يمثل حلقة هامة في تطور الكتابة على الأحجار بين نهاية الدولة الأموية، والعصر العباسي الأول. ومما يعزّز ذلك طول النقش (١٢ سطراً)، وشموله على معظم الحروف العربية (جميع الحروف باستثناء حروف الطاء والضاد والظاء، انظر اللوحة رقم ٢).

٤- كُتب هذا النقش بالخط الكوفي الجاف، الذي استعمل في كتابة الأنصاب الحجرية خلال العصرين الأموي والعباسي. كما يُمثّل هذا النقش حلقة وسطية بين الالتزام بقواعد الخط الكوفي المبكر والمتأثر بقواعد الخط النبطي[٦]، كما في رسم حروف العين (∠) والحاء (⊢) وحذف الألف في كلمة مائه (مده) وباسم خالد (خلد)؛ والخط العربي الصحيح مثل حرف الخاء في اسم خالد (?ـ) ووضع التاء المربوطة في كلمة سنة.

٥- تعدّ دراسة الكتابات العربية فرعاً هاماً من فروع الحضارة الإسلامية، وهي نصوص توثيقية للفترة الزمنية التي تعود إليها، ونذكر من هذه الكتابات، ما وجد منها على قطع العملة الإسلامية والألواح الحجرية،التي استخدمت شواهد لقبور أو لوحات تأسيسية.

وعادة ما تحمل مثل هذه اللوحات أسماء كبار رجالات الدولة وسادتها. وتبدو هذه الأهمية في نحو أكثر وضوحاً بعد إجراء الربط بين المعلومات الواردة فيها وتلك الواردة في كتب التراجم والمصادر العربية الأخرى المتزامنة معها، لتؤكد أو تنفي ما ذكره المؤرخون عن تلك الشخصيات أو أحداث العصر، فمثلاً تذكر كتب التاريخ أن

العباسيين فتكوا بأمراء البيت المرواني والسفياني بعد أن آلت إليهم الخلافـــة، واتخـذ الفتك شكل احتفالات دموية. وقد تولى هذا الإجراء عدد من القادة العباســـيين منـــهم السفاح، وعبد الله بن علي، وأخوته صالح بن علي، وداود بن علي، حيث قام عبـد الله بن علي بقتل عدد من الأمراء الأمويين وصل عددهم إلى أكثر من ٧٢ أميراً على نهر أبي فطرس (نهر العوجا) بفلسطين(٧). كما قام داود بن علي بتصفية ما وجـــده مـــن الأمراء الأمويين في مكة والمدينة عام ١٣٣هـ/٧٥١م(٨)، كما قام السفاح وســـليمان بالدور نفسه(٩). كما يُستفاد من بعض كتب التاريخ أن قبور خلفاء بني أمية قد نُبشـت، ما عدا قبري معاوية وعمر بن عبد العزيز، وحرقت بقايا جثثهم بالنار(١٠). ولا يعنـــي ذلك القضاء على أفراد البيت الأموي جميعاً، فنجد مثلاً أن هناك أمراء أمويين قـــاموا بالثورة ضد الدولة العباسية، مثل ثورة أبي العميطر (علي بن عبد الله بن يزيـــد بـــن معاوية) في سنة ١٩٥هـ/٨١١م، في دمشق وقراها. وكان على رأس جيشه عدد مـن أمراء بني أمية(١١). وثورة سعيد بن خالد بن محمد حفيد عثمان بن عفان في الفديـــن (المفرق حالياً في الأردن) سنة ١٩٧هـ/٨١٣م. ويستفاد من خطة تراجعه أمام القوات العباسية أن جلّ أنصاره وجدوا في جنوب الأردن، كعمان، وماسوح (شـــرق مادبـــا) وحسبان، وكان منهم رهط من بني أمية وعبادة بني أمية، الذين بلغوا عشرين ألفاً(١٢) لذا فإن العثور على شواهد قبور لأمراء أمويين كمحمد بن خالد وأخيه عثمان بن خالد في موقع العدنانية يؤكد استمرارية الوجود الأموي في جنوب الأردن خلال العصـــر العباسي.

٣- الترجمة لصاحب النقش:

ولد للحارث بن الحكم بن أبي العاص بن أمية أربعة أبناء هم:

عبد الملك، وعبد الواحد، وعبد العزيز، وعبد ربه. كما ولد لعبد الملك: خالد، وعيسى الأكبر، ومحمد، وعيسى الأصغر، وإسحاق، وأبان، وإسماعيل، ويعقوب، وســـليمان،

والربيع، والحسين، وروح[١٣]. ويروي ابن عساكر أن أبناء عبد الملك بن الحارث هم: إسحاق، وأبان، وإسماعيل، وروح، وخالد المعروف بابن مطرة[١٤]. وقد برز من أبناء عبد الملك، خالد الذي وُلي إمارة المدينة المنورة لهشام بن عبد الملك ولسبع سنين (١١٤-١١٩هـ). وحجّ بالناس سنة ١١٤هـ. وقد اتصف بالدهاء وشدة إيذائه لأبناء علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه. كما كان بخيلاً وماكراً تأذى منه سادة المدينة، مثل عبد الرحمن بن القاسم بن أبي بكر الصديق، الذي شكاه للخليفة، فغضب عليه هشام بن عبد الملك وعزله عن منصبه، وآلى أن لا يوليه على عمل له أبداً[١٥].

ويبدو أن ما ذكرته المصادر الكتابية حول غضب الخليفة هشام بن عبد الملك على الأمير خالد بن عبد الملك وعزمه عدم توليه أية مناصب إدارية أو عسكرية كان صحيحاً، حيث لم تذكر المصادر الكتابية أية نشاطات إدارية أو عسكرية لهذا الوالي بعد عزله عن إمارة المدينة سنة ١١٩هـ. كما لم تذكر المصادر الكتابية أسماء أبنائه.

وقد تولّى الشام كله عبد الملك بن علي العباسي سنة ١٣٢ هـ/٧٥٠م، وتولاها في السنة التالية أخوه صالح بن علي، واستمر عليها في أيام المنصور سنة ١٤١هـ/٧٥٨م، ومن ثم تولاها عبد الوهاب بن إبراهيم[١٦]. وقد عمل كل من عبد الله بن علي وأخوه صالح على تصفية الأمراء الأمويين في بلاد الشام، غير أننا نجد أن أسرة أمير المدينة خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم قد نجت من هذه التصفية، بدلالة عثورنا على شواهد قبور لابنيه: عثمان ومحمد في المنطقة. ولعل التقاء سياسة العباسيين وخالد بن عبد الملك في مناوأة البيت العلوي ومعاداته، أحد الأسباب الرئيسة في إبقاء هذه الأسرة الأموية دون أن يمسها أذى في المنطقة.

٤- قراءة النقش (انظر اللوحة رقم ١):

١- بسم [الله [الرحمن]

٢- [الرحيم قل هو [الله [أحد

٣- الله الصمد لم يلد ولم يو
٤- لد ولم يكن له كفوا أحد
٥- اللهم صلي على محمد وعلى
٦- صحبه وآله وسلم اللهم اغفر [لـ]
٧- محمد بن خالد بن عبد الملك بن
٨- [الحرث] ابن الحكم مغفرة عنهما لا
٩- [تغاد]ره سامحه حميد الأعلى
٩- توفي الجمعة شهر شوال [......]
١٠- من سنة إحدى وأربعين
١١- ومئة كتبه النمار
١٢- الله...... الله

٥- التعليق على النص:

يعدّ هذا النقش من النقوش الكوفية الهامة التي عُثر عليها في جنوب الأردن، وذلك لأنه يحمل اسم أحد الأمراء الأمويين من البيت المرواني هو محمد بن خالد بن عبد الملك، الذي ولّي والده خالد أميراً على المدينة المنورة مدة سبع سنين (١١٤-١١٩هـ). ولم نعثر على هذا الشاهد في قرية العدنانية (محنا سابقاً)، وإنما استفدنا من إعادة تصوير الصورة المنشورة لهذا النقش من قبل كانوفا وتكبيرها.

ولم نستطع تحديد أطوال اللوحة الحجرية للنقش، ولكن يبدو أنها تشبه شكل اللوح الحجري، الذي عُثر عليه في العدنانية، واستخدم كشاهد قبر لعثمان بن خالد، من حيث التشذيب ووضع إطار بسيط فقي إبط اللوحة.

وقد تكوّن النص الكتابي من اثني عشر سطراً، ونُفّذ بطريقة الحفر الغائر، كما ألحق به سطر سفلي، نُفّذ بطريقة الكشط، كما يبدو في الصورة. وتمكّن من قراءة كلمتين

في هذا السطر هما لفظ الجلالة. ولعل قراءة هذا السطر الأخير تمثل الشهادة "ويشهد أن لا إله إلا الله" أو التوحيد "لا إله إلا الله".

وبدت حالة النص جيدة وواضحة، وأمكننا قراءة بعض الكلمات الغامضة، الواقعة في بدايات الأسطر ونهاياتها، مثل كلمة صحبه (بداية السطر السادس)، واسم الأعلى (نهاية السطر الثامن)، وافتراض اسم الحرث (بداية السطر الثامن)، وكلمة تغادره (بداية السطر التاسع). ولكننا لم نوفق في قراءة كلمة واحد (في نهاية السطر العاشر). ومما ساعدنا في قراءة هذا النص، التشابه الكبير بين نصي شاهدي الأخوين عثمان ومحمد بن خالد من حيث البدء بالبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم)، ثم سورة الإخلاص (قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد)، ثم الصلاة على سيدنا محمد (ص) وصحبه وآله، ثم طلب الاستغفار لصاحب النقش (اللهم اغفر)، ثم تحديد اسم صاحب النقش كامل النسب محمد بن (خالد بن عبد الملك بن الحرث بن الحكم)، ثم الدعاء له (مغفرة عنهما لا تغادره)، ثم المسامحة (سامحه حميد الأعلى)، ثم تحديد الوفاة باليوم والشهر والسنة، واختتام النص بذكر اسم الناقش (كتبه النمار).

ويبدو أن النص الكتابي الذي أُعدّ مسبقاً لشاهد قبر محمد بن خالد أكثر أهمية ووضوحاً من النص الكتابي الذي استعمل على شاهد قبر أخيه عثمان. ويظهر ذلك واضحاً من خلال ذكر نسب المتوفى مسلسلاً (محمد بن خالد بن عبد الملك بن الحرث ابن الحكم)، وتحديد المسامحة من قبل حميد الأعلى، وتحديد تاريخ الوفاة باليوم والشهر والسنة، وتحديد اسم الكاتب "النمار" الأمر الذي افتقدنا في نقش عثمان بن خالد.

إن التشابه في الصياغة اللغوية المستعملة في شاهدي محمد وعثمان ابني خالد، وتشابه أشكال الحروف، يدعو للاعتقاد بأن النقشين كتبا من قبل نفس الناقش "النمار".

أما الاسم الوارد في النص "حميد الأعلى" فلم نتمكن من الوقوف على ترجمة له لعـدم ظهور اسمه فيما وقع بين يدي من كتب التاريخ والسيرة ووفيات الأعيان. ولكن يظهر واضحاً أن الاسمين حميد والأعلى من الأسماء المألوفة في كتب التاريخ والنقوش الإسلامية المبكرة والعائدة للعصرين الأموي والعباسي(١٧).

ولقد التزم الناقش بتنفيذ النص الكتابي حسب قواعد الخط الكوفي الجاف، ويخلو تماماً من أية إضافات زخرفية كالتوريق، والتضفير، والتزهير، والتزويه، والشقوق السهمية، وهذه المواصفات هي سمات أساسية للكتابات الكوفية، التي ظهرت في العصر الأموي والعباسي المبكر.

ويبدو أن كاتب هذا النقش "النمار" كان يمتلك مهارة عالية، في تنفيذ نصوصه الكتابية على الأحجار من حيث التساوي والتباعد، ولكنه على ما يبدو، وبسبب تركيزه في كتابة اسم صاحب النقش فقد ظهر تراص في كلمات السطر التالي، كما ظهر تراص آخر في كتابة كلمات السطر ١١، وذلك لضيق المساحة المتبقية، في الجهة السفلية من اللوحة. كما التزم الناقش غالباً بوضع النص ضمن الجهة الداخلية من إبط اللوحة ولكنه شذّ عن هذه القاعدة في كتابة اسم (محمد) وكلمة (يوم). واتصفت الأسطر بالاستقامة التامة، لتضيف هذه الظاهرة ميزة هامة تميز بها الناقش في تنفيذ نصه الكتاب على اللوحة الحجرية. كما التزم الناقش غالباً بتنفيذ أشكال الحروف المتكررة كحرف الحاء (ـحـ) والعين (ـع) والسين والشين (ســ) والدال (ـد) والألف (ـا) بشكل متشابه، وإن ظهرت هناك بعض الاختلافات في أشكال الحروف المتكررة، فإن مردّ ذلك، كما نعتقد، يعود إلى طبيعة اللوحة الحجرية من حيث القساوة والصقل، كما ندرت الأخطاء الإملائية، حيث أغفل الناقش وضع حرف الألف لاسم الحكم، وظهرت كلمة سنة بثلاثة أسنان لحرف السين في حين أغفل الكاتب قائم حرف النون، كما ظهر هناك زيادة في عدد أسنان حرف السين في كلمة (وسلم، السطر الخامس) لتظهر

أربعة أسنان بدلاً من ثلاثة. ويبدو أن مثل هذه الأخطاء الإملائية هي أمر مألوف في النقوش الكوفية العائدة للقرنين الأول والثاني الهجري[١٨]. ووفق الكاتب في التميز بين أسنان أو قوائم الحروف وذلك بتساوي ارتفاع قوائم الحرف الواحد، ثم ارتفاع قائم الحرف السابق أو اللاحق. ونجد هذه الظاهرة في كتابة كلمة بسم (بســـــ). كما أن هناك ميلاً واضحاً للرسم الهندسي في تنفيذ أشكال بعض الحروف، كما في حرف الميم (ـمـ) والصاد (صـ) والألف (ا). ويبدو أن الرسم الهندسي هذا لا يتقنه إلا من كان على دراية كاملة في صنعة الكتابة، حيث وجدناه خاصة في اللوحات التأسيسية التي تذكر أسماء الخلفاء الأمويين، كنقش بركة عين حازم بسورية، الذي يعود لفترة حكم الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ)[١٩]. وخلى النقش من الزيادات الزخرفية تقريباً، حيث ظهرت زيادة زخرفية تعلو حرف الهاء في كلمة اللهم (السطر الخامس)، وزائدة قصيرة تعلو حرف الميم في اسم محمد (السطر السابع). وبدت مثل هذه الزوائد الزخرفية قليلة الاستخدام في نقوش القرنين الأول والثاني الهجري[٢٠]. كما ظهر حرف الحاء في كلمة الرحيم (السطر الثاني) بزائدة حادة باتجاه الأسفل في طرف الحرف العلوي، هكذا: (حـ). يبدو أن هذه الظاهرة هي بداية مبكرة لظهور زخرفة "رأس المسمار" في هامات الأحرف التي بدت واضحة في النقوش الكوفية العائدة للقرن الثاني الهجري، كما في بعض من نقوش مكة المكرمة[٢١]، ونقوش حمدانة بوادي عليب[٢٢]، ونقش أبو الحسين بن عبد الله، المؤرخ بعام ١٧٠هـ[٢٣]. ويبدو أن مثل هذه الزوائد الزخرفية التي ظهرت أعلى حرف الهاء والميم وضمن حرف الحاء هي خطوة مبكرة لظهور زخرفة التوريق لاحقاً في الخط الكوفي[٢٤].

وبالرغم من هذه الملاحظات فإن الكاتب لشاهد قبر محمد بن خالد قد التزم بقواعد الخط الكوفي اليابس، الذي يخلو من التوريق، والتضفير، والتزهير، والتعقيد، واتصفت حروفه بالرسم الهندسي الجاف، بالتضليع، والتربيع، والتثليث، ولذلك جاء

جمال النقش من تناسب الحروف وتناسق أسطره، وبقيت هذه المميزات تميز الخط الكوفي الجاف، الذي استخدم على الألواح الحجرية منذ القرن الأول وحتى القرن الثالث الهجري[٢٥]. كما التزم الناقش بقواعد الخط الكوفي الجاف، المسمى بالخط المحقق[٢٦]، بخلوه من الإعجام[٢٧]، والتشكيل[٢٨].

كما تأثر الكاتب بقواعد الكتابة النبطية، كحذف حرف الألف من الأسماء[٢٩]. فمثلاً كتب اسم خالد هكذا: (خلد)، ونجد هذه الظاهرة في كتابات العصرين الجاهلي[٣٠]، والأموي[٣١]. ونجد الكاتب أحياناً أخرى يحيد عن هذا التأثير، فمثلاً كتب كلمة سنة بالتاء المربوطة، بينما نجدها بالتاء المفتوحة (سنت) في نقوش العصر الجاهلي كنقش النمارة (٣٢٨م)[٣٢]، ونقش حرّان (٥٦٨م)[٣٣]، وفي بعض من نقوش العصر الأموي كنقش خان الحثرورة[٣٤] (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، حيث ظهرت كلمة رحمة هكذا: (رحمت)، ونقش عبد الرحمن الحجري[٣٥] (٣١هـ/ ٦٥٢م)، في كلمة سنة (سنت)، وفي شاهد قبر عباسة[٣٦] (٧١هـ/ ٦٩١م)، في كلمة سنة (سنت).

كما حدّد الناقش تاريخ وفاة صاحب النقش بيوم الجمعة من شهر شوال لسنة ١٤١هـ (٧٥٨/٧٥٩م). إن تحديد الحدث بذكر اليوم أمر قلّ وجوده في نقوش القرنين الأول والثاني الهجريين، حيث كُتب في نقش للك بن رومي[٣٧]: "توفي يوم الجمعة في شهر ربيع الآخر من سنة خمس وخمسين"، وفي نقش أبي الحسين بن عبد الله[٣٨]، يوم "الأحد في جمادى الآخر سنةماية وسبعين"، وفي نقش ربيعة بن مسلمة بن حناطة[٣٩] يوم "الأحد لست ليال بقين من المحرم سنة تسع وسبعين ومائة". أما تحديد الحدث بذكر الشهر والسنة فهو أمر مألوف في نقوش القرنين الأول والثاني الهجريين، نذكر منها شاهد قبر لعروة بن ثابت، الذي عُثر عليه في قبرص، وأرّخ في شهر رمضان سنة تسع وعشرين للهجرة[٤٠]، وشاهد قبر عبد الرحمن الحجري المؤرّخ بـ "جمدى الآخر من سنت احدى وثلثين"[٤١]، وشاما قبر ثابت بن يزيد الأشعري[٤٢]، الذي أرّخ "بشهر شوال من سنة أربع وستين"، ونقش جبل اسيس[٤٣]، المؤرّخ "بذي العقدة سنة

ثلث وعشرين ومائة"، ونقش قصر عنجر(٤٤)، الذي أرّخ "في رجب سنة ثلث وعشرين ومائة"، ونقش من جبل اسيس(٤٥)، مؤرّخ في "شوال سنة ثلث وتسعين"، والنقش رقم ١٩ من نقوش مكة المكرمة "في صفر سنة تسع وثمانين ومئة"(٤٦)، وفي نقش تأسيسي لمئذنة ومسجد في عسقلان(٤٧) "في المحرم من سنة خمس وخمسين ومائة"، وشاهد قبر لهيعة الحضرمي(٤٨)، "جمادى الآخرة سنة أربع وسبعين ومائة"، وشاهد القبر رقم٦(٤٩)، من مخلاف عشم "في شعبان سنة سبع وخمسين ومائة" ، وفي النقش رقم٦ من نقوش الجوف(٥٠) ، "في صفر سنة ست وثمانين ومئة".

ويستفاد من دراسة النص الكتابي، الذي أُعدّ مسبقاً، لشاهد قبر الأمير المرواني محمد ابن خالد، أن وفاة هذا الأمير طبيعية، ومما يعزّز ذلك أنه لم تظهر هناك فتن في بلاد الشام في سنة وفاته (١٤١هـ/٧٥٨م)(٥١)، الواقعة في خلافة أبي جعفر المنصور.

٤- أشكال الحروف (انظر اللوحة رقم ٢)

حرف الألف:

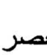
ورد حرف الألف في نقش محمد بن خالد تسع عشرة مرة منفردا، ومرتين ملتصقا بوسط كلمة سامح (السطر ٩)، واسم النمار (السطر ١٢)، ومرة واحدة ملتصقا في نهاية كلمة عنهما (السطر ٨). وتباينت أشكال حرف الألف في هذا النقش، لذلك قسمت إلى أربع مجموعات هي:

١- ورد حرف الألف على شكل قائم على خط التسطيح وبزيادة جانبية حادة ومستوية تخلو من الليونة، وبهذا الشكل (L). وقد ظهر هذا الشكل في لفظ الجلالة (السطر ٢)، وكلمة أحد (السطر٢)، لفظ الجلالة (السطر ٣)، وكلمة أحد (السطر ٤)، وكلمة اغفر (السطر ٦)، واسم عبد الملك (السطر ٧)، واسم الحكم (السطر ٨)، واسم الأعلى (السطر ٩)، وكلمة الجمعة (السطر ١٠)، وكلمة إحدى (السطر ١١)، واسم النمار

(السطر ١٢). وقد ظهر رسم هذا الحرف بهذا الشكل في نقوش العصر الراشدي[٥٣]، وعمّ استخدامه في القرنين الأول والثاني الهجريين. ونذكر من الأمثلة المشابهة لـهذا الشكل (L) ما ظهر في نقش الخشنة[٥٤]، (٥٦هـ/ ٦٧٦م)، ونقش العباسية[٥٥] (٧١هـ/ ٦٩١م)، ونقش قصر برقع[٥٦] (٨١هـ/ ٧٠٠م)، ونقش باب الواد[٥٧] (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، ونقش خربة النتل[٥٨] (١٠٠هـ/ ٧١٨م)، ونقوش وادي السويدي[٥٩] (٤ كم للشمال من العقبة، نهاية ق ١ هـ)، ونقوش مكة المكرمة[٦٠] (ق١-ق٢ هـ)، ونقوش مخلاف عشم[٦١] (ق١ -ق٣ هـ)، ونقوش قرية السرين الأثرية[٦٢] (ق٢ -ق٣ هـ)، ونقوش شمال غرب المملكة العربية السعودية[٦٣] (ق١ - ق٢ هـ)، ونقش للك بن رومي[٦٤] (٥٥هـ)، ونقش جبل أسيس[٦٥] (٩٣ هـ/ ٧١٢م)، ونقش على تاج عمود لبركة قصر الموقر[٦٦] (١٠١-١٠٥هـ)، ونقش قصر عنجر[٦٧] (١٢٣هـ/ ٧٤١م)، ونقش بركة ريمة حازم[٦٨] (١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م)، ونقوش قصر المشتى[٦٩] (ق٢ هـ)، وفي الكتابة الفسيفسائية بقبة الصخرة المشرفة[٧٠] (٧٢هـ)، ونقوش منطقة الجوف[٧١] (ق١ -ق٢ هـ).

أما الشكل الثاني لحرف الألف في نقش محمد بن خالد فقد ظهر بقائم مائل باتجاه اليمين على الشكل () في كلمة الصمد (السطر ٣) وكلمة أربعين (السطر ١١). ولعل ظهور هذا الميلان في قائم الألف يعود إلى صلابة اللوحة الحجرية التي استعملت كشاهد قبر محمد بن خالد. ونجد أمثلة لهذا الرسم في نقوش العصر الجاهلي كما في نقش أم الجمال الثاني[٧٢] (ق ٦ م)، وفي نقوش العصر الأموي كما في نقش سد الطائف[٧٣] (٥٨ هـ/ ٦٧٧م)، وكتابة قصر الحرانة[٧٤] (٩٢ هـ / ٧١١م)، ونقوش منطقة الجوف (ق ١- ق٢ هـ).

أما الشكل الثالث لحرف الألف في نقش محمد بن خالد فقد ظهر بهذا الرسم () وقد بدا قائمة مائلاً باتجاه اليسار ولييناً في نهايته السفلية. وظهر في كلمة شوال (سطر ١٠) ويعلو حرف الواو. ويبدو أن رسم حرف الألف بهذا الشكل قد جاء بسبب ضيق

المساحة، حيث إنه لم يتكرر شكله في النقش، ولذلك لا يمكن اعتباره هذا الشكل من حرف الألف سمة أساسية من سمات هذا النقش. وجاء شكل هذا الحرف كما بدا في النقوش النبطية ()والعصر الجاهلي[٧٦].

أما الشكل الرابع لحرف الألف في نقش محمد بت خالد فقد ورد على هذا الشكل () ملتصقاً بوسط كلمة سامحة (السطر ٩)، لقد تميز شكل هذا الحرف باستقامة واضحة لقائمة وبهبوط في ربعه الأخير دون مستوى خط التسطيح. وقد كثر ظهور هذا الشكل لحرف الألف في نقوش الشواهد الجنائزية واللوحات التأسيسية العائدة للقرنين الأول والثاني الهجري، بينما قل تواجده في النقوش القصيرة. فقد ظهر في نقش شاهد قبر عباسة (٧١ هـ/ ٦٩١م)، وكتابات قصير عمره[٧٧] (٧١١م)، ونقوش وادي السويدي[٧٨] (ق١ –ق٢ هـ)، ونقش عثمان بن خالد[٧٩] (النصف الأول من القرن الثاني الهجري)، ونقش الربيع بن خالد[٨٠] (ما بين النصف الثاني من ق ١ هـ والنصف الأول من ق ٢هـ)، وعلى مسكوكات من العصر الأموي[٨١].

أما الشكل الخامس لحرف الألف في نقش محمد بن خالد فقد ظهر ملتصقاً في نهاية كلمة عنهما (السطر ٨). وقد تميز باستقامة وتعامد مع الخط الأفقي، بهذا الشكل (|). وقل وجود هذا الشكل من حرف الألف في نقوش العصر الأموي، حيث عُثر على مثيل له في نقش قصر برقع (٨١هـ/ ٧٠٠م).

حرف الباء:

ورد حرف الباء في نقش محمد بن خالد مرة واحدة ملتصقاً في بداية كلمة بسم (السطر ١)، وكلمة بن (السطر ٧،٨)، وملتصقاً بوسط كلمة صحبه (السطر ٦)، واسم عبد الملك (السطر ٧)، وكلمة أربعين (السطر ١١). ظهر شكل حرف الباء ملتصقاً بالبداية في نقش محمد بن خالد على شكل قائم يرتكز على خط التسطيح. ومن أجل تمييز هذا القائم عن القوائم الثلاثة التالية الممثلة لحرف السين في كلمة بسم، نجد أن الناقش يرفع القائم الممثل لحرف الباء عن مستوى أسنان السين، ليظهر بهذا الشكل

(لــبــ). ويبدو أن شكل حرف الباء متصلاً في البداية وبهذا الشكل (ـلـ) قد ظهر في نقوش العصرين النبطي والجاهلي كنقش أم الجمال[٨٢] (٢٥٠م)، ونقـش النمـارة[٨٣] (٣٢٨م)، ونقش حران[٨٤] (٥٦٨م)، واستمر استعماله بهذا الشـكل خـلال العصـر الأموي، كنقش للك بن رومي (٥٥هـ/ ٦٧٤م)، ونقش قصر برقع (٨١هـ/ ٧٠٠م)، والكتابة الفسيفسائية بقبة الصخرة (٧٢هـ/ ٦٩١م)، ونقش بركة ريمة حازم بسـورية (١٠٥-١٢٥هـ)، ونقوش مخلاف عشم، ونقش اللوحة الثانية مـن نقـوش مسـجد البيعة[٨٥] (١٤٤ هـ).

أما الشكل الثاني لحرف الباء فقد ورد مائلاً باتجاه اليمين ويمتاز بالليونة، حيث جـاء رسمه بهذا الشكل (لـ). وظهر هذا الشكل لحرف الباء في نقوش العصر الجـاهلي كما في نقش أم الجمال الثاني (ق٦ م). كما ظهر بهذا الشكل في نقـوش العصريـن الراشدي والأموي كما في نقش عبد الرحمن بن خالد بن العاص (٤٠ هـ) ونقش جهم بن علي بن هبيرة[٨٦] (٥٦ هـ)، ونقش حجر حفنة الأبيـض[٨٧] (٦٤هـ ٦٨٤م)، والنقوش القصيرة التي عُثر عليها في شمال غرب المملكـة العربيـة السـعودية[٨٨]، ونقوش قرية مسعودة من قرى مخلاف عشم (ق١ هـ)، ونقـوش قصـر المشـتى بالأردن (ق٢ هـ).

أما الشكل الثالث لحرف الباء فقد جاء ملتصقاً بالوسط، وبهذا الشكل (ـــ). وظـهور حرف الباء ملتصقاً بالوسط على شكل قائم قصير يرتكز مباشرة على خط التسـطيح هو أمر مألوف في نقوش العصر الجاهلي كما في نقش أم الجمـال الثـاني (ق٦ م). ومن ثم عمّ استخدام هذا الشكل لحرف البـاء فـي نقـوش القرنيـن الأول والثـاني الهجريين، نذكر منها نقش حجر حفنة الأبيض[٨٩]، ونقش شاهد قبر عباسة (٧١هـ/ ٦٩١م)، والحجارة الميلية العائدة لفترة حكم الخليفة الأموي عبد الملك بـن مـروان (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، كنقش خان الحثرورة[٩٠]، وباب الواد، ودير القلـط[٩١]، وعقبة فيق[٩٢]. وظهر بهذا الشكل في نقش بركـة ريمـة حـازم بسـورية (١٠٥-

١٢٥هـ)، وفي النقوش القصيرة التي عُثر عليها على طريق الحج الشامي في شمال غرب المملكة العربية السعودية[٩٣] (ق١- ق٢ هـ).

حرف التاء:

ورد حرف التاء في نقش محمد بن خالد ملتصقاً في بداية كلمة توفي (السطر ١٠)، وملتصقاً بوسط كلمة كتبه (السطر ١٢).

ولقد بدا شكل هذا الحرف ملتصقاً في البداية أو الوسط مشابهاً لرسم حرف الباء، حيث ظهر في بداية كلمة توفي على شكل قائم مرتفع قليلاً عن مستوى القاعدة بهذا الشكل (لـ)، بينما جاء القائم بالوسط قصيراً، وبهذا الشكل (ـــلـــ). ظهر هذان الشكلان لحرف التاء (لـ ـــلـــ) في نقوش العصر الجاهلي، كنقش أم الجمال الثاني (ق٦م)، ونقش زبد[٩٤] (٥١٢م)، ومن ثم عمّ استخدام هذين الشكلين لحرف التاء في نقوش القرن الأول والثاني الهجري، نذكر منها نقش للك بن رومي (٥٥هـ/٦٧٤م)، ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، ونقش خان الحثرورة (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥)، ونقش خربة النتل (١٠٠هـ/ ٧١٨م)، ونقوش قصر المشتى (ق ٢ هـ).

حرف الجيم:

ورد حرف الجيم في نقش محمد بن خالد مرة واحدة ملتصقاً بوسط كلمة الجمعة (السطر ١) وبهذا الشكل: (ـحـ). ولم نعثر على أمثلة مشابهة لهذا الرسم في النقوش الحجرية العائدة للقرنين الأول والثاني الهجريين. ولكن عُثر على ما يشبه هذا الشكل لحرف الجيم في الكتابات الجدارية، ككتابة قصير عمرة (حوالي ٧١١م)، وفي كتابات الرسائل كالرسالة المرسلة إلى أمير خراسان -الجراح بن عبد الله- (٩٩-١٠٠هـ/ ٧١٨-٧١٩)[٩٥].

حرف الحاء:

ورد حرف الحاء في نقش محمد بن خالد ملتصقاً في البداية وعلى الأشـكال التاليـة: (ح) في كلمة الرحيم (السطر ٢)، و (حـ) في كلمة أحد (السطر ٢)، و( ) فـي كلمة أحد (السطر ٤)، و ( ) في اسم حميد (السطر ٩)، و ( ) في كلمـة إحـدى (السطر ١١). كما ظهر ملتصقاً بالوسط بالأشكال التالية: ( ) فـي لسـم محمـد (السطر٥)، و( ) في كلمة صحبه (السطر٦)،و( ) في اسم محمد (السطر٧)،و( ) في اسم الحكم (السطر ٨) و( ) في كلمة سامحه (سطر ٩). وأمكن تقسـيم شـكل الحاء الوارد في نقش محمد بن خالد إلى الأشكال التالية:

الشكل الأول: ظهر الشكل الأول لحرف الحاء مشابهاً لمظهره فـي الخـط العربـي الصحيح. وقد تميز هذا الشكل بزائدة حادة في هامته العلوية متجهة نحو الأسفل لتشبه شكل الخطاف. وظهرت أمثلة مثل هذا الشكل في نقوش القرن الثاني الهجري، كشاهد قبر يزيد بن محمد (النصف الأول من ق ٢ هـ)[٩٦]، ونقش محفوظ في متحف قسـم الحضارة بكلية الشريعة بمكة المكرمة (١٩٨-٢١٨هـ)[٩٧]. كما ظهر بهذا الشكل في الكتابات الجدارية، ككتابة قصير عمرة (٩٤-٩٧هـ/ ٧١٢-٧١٥م).

الشكل الثاني: (ــ) وقد ظهر في الكلمات والأسماء التالية: أحد (السطر ٢)، ومحمـد (السطر٥)، ومحمد (السطر ٧)، والحكم (السطر ٨). وتميز هذا الشكل بعدم وجـود زائدة أو امتداد للخط المائل والتقائه مع الخط الأفقي بزاوية حادة. ومن خلال الدراسة المقارنة لشكل هذا الحرف، تبين أنه من الأشكال التي كثر اسـتخدامها فـي نقـوش القرنين الأول والثاني الهجريين. ونذكر من الأمثلة المشابهة لهذا الشكل ما ظهر فـي نقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، وشاهد قبر عباسة (٧١هـ ٦٩١م)، ونقش خربة النتل (١٠٠هـ/ ٧١٨م)، ونقش الربيع بن خالد[٩٨] (النصف الأول مـن ق ١ هـ – النصف الأول من ق ٢ هـ)، ونقوش مخلاف عشم (ق١ –ق٢هـ)، ونقـوش

قصر المشتى بالأردن (ق٢ هـ)، ولكن يبدو أن أصول هذا الشكل يعود للعصر الجاهلي، حيث ظهرت في نقش حران (٥٩٨م).

الشكل الثالث:(ㅓ، +) وقد ظهر في الكلمات التالية: أحد (السطر ٤)، وإحدى (السطر ١١)، وصحبه (السطر ٦)، كما ظهر في الأسماء التالية: حميد (السطر ٩)، ومحمد (السطر ٧). وظهر هذا الشكل بخط مستقيم مائل يقطع الخط الأفقي ويمتد أسفل منه بقليل من الإسبال. وقد ظهر هذا الشكل لحرف الحاء في النقوش النبطية المتأخرة ونقوش العصرين الجاهلي والإسلامي المبكر (ق ١- ق ٢هـ)[٩٩]. ومن الأمثلة المشابهة لهذا الشكل من حرف الحاء ما ظهر في النقش المتأخر المعروف بنقش الرقاش من العلا[١٠٠]، ونقش منى ابنة عمرو[١٠١] (٣٥٥م)، ونقش جبل رم الثاني[١٠٢] (٣٦١م)، ونقش زبدا (٥١٢م)، وشاهد القبر الذي عُثر عليه في قبرص[١٠٣] (٢١هـ)، ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٧١٢م)، وفي كتابة قبة الصخرة الفسيفسائية (٧٢هـ)، ونقش خربة النتل (١٠٠هـ/ ٧١٨م)، ونقش قصر برقع (٨١هـ/ ٧٠٠م)، ونقش جبل أسيس (٩٣هـ/ ٧١٢م)، ونقش قصر عنجر (١٣٣هـ/ ٧٤١م)، ونقوش مخلاف عشم (ق١ –ق٢ هـ)، وفي نقوش مكة المكرمة القصيرة (ق١ –ق٢ هـ)، ونقوش قصر المشتى بالأردن (ق٢ هـ)، ونقش الربيع بن خالد[١٠٤]، (النصف الثاني من ق ١ هـ/ النصف الأول من ق ٢هـ)، ونقش عثمان ابن خالد[١٠٥] (النصف الأول من ق ٢ هـ).

حرف الخاء:

ورد حرف الخاء مرة واحدة ملتصقاً في بداية اسم خالد (السطر ٧). وجاء شكله لا يختلف كثيراً عن رسم حرف الحاء (النوع الثاني)، الوارد في النقش، وبهذا الشكل (ـــ). ويبدو أن هذا الشكل متطور من الشكل النبطي المتأخر، الذي عادة ما ظهر على الشكل التالي (ـلـ)، وذلك بعد أن التزم الناقش بقواعد الخط الكوفي اليابس،

ليظهر الخط المائل بشكل مستقيم، ويلتقي مع الخط الأفقي مكونا زاوية حادة، وتحذف الزائدة السفلية. وقد قلّ ظهور هذا الشكل لحرف الخاء في نقوش العصر الجاهلي، حيث ظهر في نقش حران (٥٦٨م)، لكن كثر ظهوره في نقوش القرنين الأول والثاني الهجريين. ونذكر من أمثلة هذين القرنين نقش للك بن رومي(٥٥هـ/ ٦٧٤م)، ونقش عبد الرحمن بن خالد (النصف الأول من القرن الأول الهجري)[١٠٦]، ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، وشاهد قبر عبد الرحمن الحجري[١٠٧] (٣١هـ/ ٦٥٢م)، وشاهد قبر عباسة (٧١هـ/ ٦٩١م)، ونقش قصر برقع (٨١هـ/ ٧٠٠م)، ونقوش قرية مسعودة من مخلاف عشم (ق ٢ هـ)، ونقوش قصر المشتى (ق٢ هـ)، ونقش الربيع بن خالد (النصف الثاني ق١ هـ- النصف الأول من ق ٢ هـ)، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

حرف الدال:

ورد حرف الدال في نقش محمد بن خالد ملتصقاً بالوسط مرتين، في اسم عبد الملك (السطر ٧)، وكلمة إحدى (السطر ١١). كما ورد ملتصقاً في النهاية ثماني مرات في الكلمات التالية: أحد (السطر ٢)، والصمد (السطر ٣)، ويلد (السطر ٣)، ويولد السطر ٤)، وفي الأسماء التالية: محمد (السطر ٥)، ومحمد (السطر ٧)، وخالد (السطر ٧)، وحميد (السطر ٩).

ويلاحظ أن هناك تفاوتا في رسم حرف الدال، من حيث الشكل العام، ولذلك قسّم للأشكال التالية:

الشكل الأول: ظهر بشكل هندسي، مربع أو مستطيل غير مكتمل، وبزائدة بالطرف العلوي، ليتشابه تقريبا وحرف الكاف. وجاء رسمه بهذا الشكل:()

وظهر هذا الشكل في نقوش العصر الجاهلي، كنقش حران (٥٦٨م)، وعمّ ظهوره بهذا الشكل في نقوش القرنين الأول والثاني الهجريين، كنقش عبد الرحمن الحجري[١٠٨]

(٣١هـ/ ٦٥٢م)/ ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، ونقوش الحجارة الميلية العائدة لفترة حكم الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، كنقش خان الحثرورة، ونقش عقبة فيق[١٠٩] (٧٣هـ/ ٦٩٢م). كما ظهر في نقوش وادي السويدي القصيرة (٤ كم شمال العقبة، نهاية ق ١هـ/ بداية ق ٢ هـ). وكثر ظهور هذا الشكل في نقوش مكة المكرمة القصيرة (ق ١/ ق٢ هـ)، ونقوش شمال غرب المملكة العربية السعودية[١١٠] (على طريق الحج الشامي، ق ١- ق٢ هـ)، وكثر استخدام هذا الشكل من حرف الدال في نقوش القرنين الثاني والثالث الهجريين، كنقش قصر المشتى (ق ٢ هـ)، ونقوش مخلاف عشم (ق ٢ هـ)، وشاهد قبر يزيد بن محمد[١١١] (النصف الأول من ق ٢ هـ)، وشاهد قبر أم محمد الذي عُثر عليه في العقبة[١١٢] (ق ٣ هـ)، وشاهد قبر الفضل بن جعفر من عسقلان[١١٣] (١٥٢-٢٠٠هـ/ ٧٦٧-٨١٥م)، وفي اللوحة التأسيسية لإنشاء مئذنة ومسجد في عسقلان[١١٤] (١٥٥هـ/ ٧٧١م)، وشاهد قبر عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

الشكل الثاني: بدا الشكل الثاني لحرف الدال بشكل هندسي أيضاً ليتشابه مع الشكل الأول، ولكنه يختلف عنه بعدم وجود الزائدة العلوية، وقد بدا بهذا الشكل: (⊏) في كلمة يولد (السطر ٤)، قلّ ظهور هذا الشكل لحرف الدال في النقوش الكوفية المبكرة، حيث ظهر في النقش رقم ٩ من نقوش مكة المكرمة القصيرة في اسم معبد.

الشكل الثالث: ظهر الشكل الثالث لحرف الدال بشكل شبه منحرف غير مكتمل، في كلمة إحدى هكذا: (⊏). ولم نوفق في العثور على أمثلة مشابهة لهذا الشكل في نقوش القرنين الأول والثاني الهجري.

الشكل الرابع: بدا الشكل الرابع لحرف الدال في نقش محمد بن خالد ممـــاثلاً لشـــكل حرفي الحاء والخاء، وبهذا الرسم:( ) في اسم خالد. ويعدّ هذا الرسم لحرف الدال تطوراً واضحاً من الشكل السابق ليظهر الحرف العربي الصحيح (لـــ). ويبـــدو أن هذا الشكل من الأشكال التي برز ظهورها في القرنين الأول والثاني الهجريين، كنقش للك بن رومي (٥٥ هــ/ ٦٧٤م)، ونقوش قصر المشتى (ق ٢ هــ)، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هــ)، ونقش الربيع بن خالد (نهاية ق١ هــ/ بدايـــة ق٢ هــ)، وبرز ظهور هذا الشكل في نقوش القرنين الثالث والرابع الـــهجريين، كنقــش شاهد قبر محمد بن ابراهيم[١١٥] (٣٥٨هــ/ ٨١٥م)، ونقش الفضل بـــن جعفـــر مـــن عسقلان[١١٦] (١٥٢-٢٠٠هــ/ ٧٦٨-٨١٥م). ويبدو أن التفاوت في شكل الدال يعـود بالأساس إلى مدى صلابة اللوحة الحجرية، المستخدمة كشاهد قبر لمحمد بـــن خـــالد، ومدى تسوية الواجهة الحجرية وصقلها وتشذيبها، ثم التطور في الكتابة نتيجة لحركـــة التعريب في الدواوين والنقد في عهد عبد الملك بن مروان. يضاف إلى ذلك، مـــهارة الناقش في تنفيذ حروف النص بشكل واحد. ونجد مثل هذا التفاوت في رســـم شـــكل حرف الدال في النقش رقم ٢٣ من نقوش مكة المكرمة (ق ١- ق٢ هــ)، حيث ظهر شكل حرف الدال بهذا النقش هكذا:

كما ظهر الشكلان: الأول والثاني ( ) في اسم شداد بالنقش رقم ٤٤ مـــن نقوش مكة المكرمة.

حرف الراء:

ورد حرف الراء في نقش محمد بن خالد ثلاث مرات متصلاً في الكلمـــات التاليـــة: الرحيم (السطر ٢)، ومغفرة (السطر ٨)، وشهد (السطر ١٠). كما ظهر منفرداً فـــي الكلمات التالية: تغادره (السطر ٩)، وأربعين (السطر ١١)، وفي اسم النمار (الســـطر ١٢) وتفاوتت أشكال حرف الراء في نقش محمد بن خالد وقُسمت للأشكال التالية:

الشكل الأول: وقد ظهر في كلمة الرحيم وبهذا الشكل : (ـر). وتميز بالتقرير وقليل من الإسبال في طرفه السفلي. ظهر هذا الشكل في النقوش النبطية المتأخرة، كنقش النمارة (٣٢٨م)، وفي نقوش العصر الجاهلي كنقش جبل أسيس (٥٢٨م)، ومن ثم كثر استخدامه في العصرين الراشدي والأموي، كنقش عبد الرحمن الحجري (٣١ هـ/ ٦٥٢م)، ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، وفي الحجارة الميلية العائدة لفترة حكم الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، كنقش باب الواد، ونقش عقبة رفيق. كما ظهر في نقوش مكة المكرمة القصيرة (ق ١-ق٢ هـ)، ونقوش شمال غرب المملكة العربية السعودية[١١٧] (ق١-ق٢ هـ)، ونقوش وادي السويدي (نهاية ق ١ هـ)، وشاهد قبر فضل بن جعفر من عسقلان (١٥٢-٢٠٠هـ/ ٧٦٧-٨١٥م)، وفي نقش تأسيسي عُثر عليه أيضاً في عسقلان (١٠٥هـ/ ٧٧١م)، وبشاهد قبر أم محمد[١١٨]، الذي عثر عليه في العقبة، (ق ٣ هـ)، وبنقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

الشكل الثاني: ظهر في كلمة مغفرة، على النحو: (ـر). وقد تواجد هذا الشكل لحرف الراء في نقوش القرنين الأول والثاني الهجريين، حيث ظهر في نقش خربة النتل (١٠٠هـ/ ٧١٨م).

الشكل الثالث: ظهر بهذه الصورة: (ـر ، ر) . وقد تميز بأنه أكثر انبساطاً وإسبالاً من الشكل الأول، ويأخذ بميزات الخط النسخي اللين. وكثر استخدام هذا الشكل في النقوش الكوفية العائدة للقرنين الأول والثاني الهجريين، نذكر منها نقش خربة نخل[١١٩] (النصف الأول من ق ٢ هـ)، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

حرفا السين والشين:

تشابه شكل حرفي السين والشين في نقش محمد بن خالد، ولذلك تم جمعها معاً. وقد ورد حرف السين في نقش محمد بن خالد ملتصقاً في بداية ثلاث كلمات هي: وسلم

(السطر ٦)، وسامحه (السطر الأول)، وسنة (السطر ١١)، كما ورد حـرف السـين ملتصقاً بوسط كلمة بسم (السطر الأول)، أما حرف الشين فقد ورد ملتصقاً في بدايـة كلمة شوال (السطر (١١)، وكلمة شهر (السطر ١٠).

جاء رسم حرفي السين والشين بثلاثة أسنان -قوائم قصيرة- ترتكز مباشرة على الخط الأفقي. واستطاع الناقش التمييز بين القائم الدال على حرف الباء وقوائم حرف السـين الثلاث في كلمة بسم، برفع القائم الدّال على حرف الباء عن مستوى بقية أسنان السين.

وظهر خطأ في كتابة كلمة وسلّم حيث ظهرت أربعة أسنان لحرف السين بـدلاً مـن ثالث. كما أغفل الناقش السن -القائم- الدال على حرف النون في كلمة سنة. ويبدو أن مثل هذه الأخطاء الإملائية هي ظاهرة عامة في النقوش الكوفية المبكرة، فمثلاً نجـد كلمة لسنة بثلاثة أسنان بدلاً من أربعة في نقش حكيم بـن عمـارة[١٢٠] (٨٤ هـ)، وظهر سن واحد في كلمة كتبه في نقش عبد الرحمن بـن خـالد بـن العـاص[١٢١] (٤٠هـ)، وستة أسنان في كلمة بنبيه بدلاً من أربعة في نقش سنان بـن الوليـد[١٢٢] (ق٢ هـ)، وظهور أربعة قوائم بدلاً من ثلاث في حرف الشين بكلمة شـريك بنقـش بركة ريمة حازم (١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م)، وظهور خمسة قوائم بـدلاً مـن أربعة لحرفي السين والنون بكلمة سنة بنقش قصر برقع (٨١ هـ).

ويبدو أن ظاهرة عدم التساوي بين قوائم الأحرف المتشابهة، لأغراض التمييز بينـها، هي ظاهرة مألوفة في النقوش الكوفية العائدة للقرنيين الأول والثاني الهجريين، ومـن أمثلة ذلك نذكر نقش الحجر الميلي الذي عُثر عليه في عقبة فيق (٧٣هـ/ ٦٩٢م)، في كلمة بسم، ونقش بركة ريمة حازم بسورية (١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م)، فـي كلمة بسم، ونقوش مخلاف عشم (ق ١- ق٢هـ). كما لجأ النـاقش (النمـار) إلـى استعمال المد أحياناً للتمييز بين الأحرف ولتعبئة الفراغ، كما في كلمتي شهر شـوال.

وعرفت هذه الظاهرة في الكتابة الكوفية بالمشق، والتي أضافت للحروف والشكل العام مزيداً من الحسن والتفخيم(١٢٣).

ويبدو أن الرؤية في كتابة حرفي السين والشين بقوائم ثالثة قصيرة ترتكز على قاعدة التسطيح، أخذت تتضح منذ العصر الجاهلي، حيث ظهرت بهذا الشكل (ـسـ) في نقش زبد (٥١٢م)، ونقش جبل أسيس (٥٢٨م)، ونقش حران (٥٦٨م). وعمّ انتشارها بهذا الشكل في القرنين الأول والثاني الهجريين، وأمثلة ذلك كثيرة، نذكر منها شاهد قبر عبد الرحمن الحجري (٣١هـ/ ٦٥٢م)، وحجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، وشاهد قبر عباسة (٧١هـ/ ٦٨٤م)، ونقش الحثرورة (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، ونقش النتل (١٠٠هـ/ ٧١٨م)، ونقوش مكة المكرمة القصيرة (ق ١ – ق ٢ هـ).

حرف الصاد:

ورد حرف الصاد في نقش محمد بن خالد ملتصقاً في بداية كلمة صلي، وملتصقاً بوسط كلمة الصمد. وظهر شكل الصاد في هاتين الحالتين برسم هندسي وعلى شكل مستطيل يرتكز قاعدته على الخط الأفقي، وبهذا الشكل (صـ ـطـ). وظهر هذان الشكلان لحرف الصاد في نقوش العصر الأموي، كنقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، وكتابة قبة الصخرة الفسيفسائية (٧٢هـ/ ٦٩١م)، وكتابة قصير عمرة (٧١٠-٧١١م)، ونقش جبل أسيس (١١٣هـ/ ٧٣٢م)، ونقش قصر عنجر (١٢٣هـ/ ٧٤١م)، ونقش بركة ريمة حازم (١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م). كما ظهر حرف الصاد بهذا الشكل (ـطـ) في نقوش القرن الثاني الهجري، كما في نقش يزيد بن محمد (١٢٤) (النصف الأول من القرن الثاني الهجري)، وفي النقوش القصيرة على طريق الحج الشامي(١٢٥) (ق١- ق٢ هـ)، ونقش الشرائع بمكة المكرمة (النصف الثاني من ق ٢ هـ)، ونقش بالحرم المكي مؤرخ بعام ١٦٨هـ(١٢٦)، وشواهد قبور من مخلاف عشم، ونقوش مكة المكرمة القصيرة (ق ١- ق٢ هـ). كما نجد أن

الشكل الثاني لحرف الصاد (صـ) أقرب إلى شكله في العربية، وقد ظهر بشكل أوضح في القرن الثاني الهجري، وأمثلة ذلك كثيرة، نذكر منها نقش بركة ريمة حـ (١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م)، في كلمة بصنعة، وشاهد قبر ابنة خالد المؤرخ بعلم ١٥٧[127]، والنقش رقم ٦٠ من نقوش مكة المكرمة (ق ٢ هـ)، ونقش من عسقلان يعود لما بين ١٥٢-٢٠٠هـ/ ٧٦٧-٨١٥م[128]، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

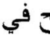
حرفا العين والغين:

ورد حرف العين ملتصقاً في بداية كلمة عنهما (السطر ٨)، واسم عبد الملك (السطر٧)، وحرف الجر على (السطر ٥). كما ورد هذا الحرف ملتصقاً بوسط كلمتي الجمعة (السطر ٨)، وأربعين (السطر ١١)، كما ظهر حرف الغين ملتصقاً في بداية كلمة اغفر (السطر ٦)، وملتصقاً بوسط كلمة مغفرة (السطر ٨).

لقد تشابه حرفا العين والغين في نقش محمد بن خالد من حيث الشكل، وحسب موقعها في الكلمات، ولذلك أمكن تقسيمها إلى قسمين هما: الشكل الأول: ظهر هذا الشكل: ( ) لحرفي العين والغين في بداية الكلمات على شكل قوس يعلو خط التسطيح ليتشابه مع شكلها المستعمل حالياً في اللغة العربية الصحيحة. أما الشكل الثاني: ( ) فقد ظهر ملتصقاً بالوسط على شكل قنطرة مفتوحة ترتكز مباشرة على خط التسطيح. ويبدو أن هذين الشكلين لحرفي العين والغين (،) قد ظهرا بشكل مبكر في النقوش النبطية المتأخرة[129]، كما في نقش النمارة (٣٢٨م)، ونقش منى ابنة عمرو (٣٥٥م)،واستمر ظهورهما بهذا الشكل في نقوش العصر الجاهلي كمافي نقش أم الجمال الثاني (ق٦م)، نقش حران (٥١٢م). وعمّ ظهورهما بهذه الأشكال: (،) خلال القرنين الأول والثاني الهجريين. ونذكر من أمثلة هذين القرنين نقوش الخشنة[130] (٤٠ هـ/ ٦٦٠م/ و ٥٦هـ/ ٦٧٦م)، ونقوش الطائف[131]

(٥٨هـ/٦٧٧م) ونقش عباسة (٧١هـ/٦٩١م)، ونقش خان الختروورة (٦٤-٨٦هـ/٦٨٥-٧٠٥م)، ونقش جبل أسيس الثاني (٩٣هـ/ ٧١٢م)، ونقش يزيد بن محمد[١٣٢] (بالمتحف الإسلامي بالقدس، النصف الأول من ق ٢ هـ)، وفي نقوش منطقة الجوف القصيرة[١٣٣] (ق ١- ق٢ هـ)، ونقوش مكة المكرمة القصيرة (ق١- ق٢ هـ). ونقوش وادي السويدي (٤ كم شمال العقبة، نهاية (ق١هـ)، ونقوش السرين الأثرية[١٣٤] (ق١- ق٢ هـ)، ونقش تأسيسي من عسقلان بفلسطين[١٣٥] (١٥٥هـ/٧٢٢م)، وشاهد قبر الفضل بن جعفر[١٣٦] (١٥٢-٢٠٠ هـ/ ٧٦٧-٨١٥م). وفي بعض من نقوش مخلاف عشم (ق١- ق٢ هـ)، ونقوش وادي العسيلة بمكة المكرمة[١٣٧] (ق١ -ق٢ هـ)، ونقوش قصر المشتى (ق ٢ هـ)، وشاهد قبر يحيى بن حماد[١٣٨] (٢٤٣هـ)، وشاهد قبر أم محمد من العقبة[١٣٩] (ق ٣ هـ).

حرف الفاء:

ورد حرف الفاء في نقش محمد بن خالد متصلاً في الكلمات التالية: كفوا (السطر ٤)، واغفر (السطر ٦)، ومغفرة (السطر ٨). وجاء رسم حرف الفاء على شكل مربع صغير يعلو خط التسطيح في كلمة كفواً وبهذا الشكل: (). كما ظهر في شكله الآخر على شكل قوس صغير يعلو الخط الأفقي في كلمات اغفر، وبهذا الشكل: (). ويبدو أن شكل الفاء الثاني () هو الأكثر انتشاراً، وبدايات استعمالاته تعود للعصر الجاهلي، حيث ظهر في نقش زبد (٥١٢م)، ونقش حران (٥٦٨م). ومن ثم عمّ ظهوره بهذا الشكل : () في نقوش القرنين الأول والثاني الهجريين، كما في نقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، ونقش جهم بن علي من نقوش الخشنة (٥٦هـ)، ونقش عبد الرحمن الحجري (٣١هـ)، ونقش سد معاوية[١٤٠] (٥٨هـ)، ونقوش منطقة الجوف القصيرة[١٤١] (ق١- ق٢ هـ)، ونقوش مكة المكرمة القصيرة (ق١-ق٢ هـ)، ونقوش قصر المشتى بالأردن (ق ٢ هـ)، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

أما الشكل الثاني لحرف الفاء، فظهر بشكل مربع صغير يرتكز مباشرة علـــى خـط التسطيح (ـــ□ـــ). وقد ندر وجوده في نقوش القرن الثاني الهجري، حيث لم نتمكن من العثور عليه إلا في نقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق٢ هـ).

حرف القاف:

ورد حرف القاف في نقش محمد بن خالد مرة واحدة ملتصقاً في بدايـــة كلمـــة قـل (السطر ٢)، وبدا شكل هذا الحرف على هيئة مثلث ترتكز قاعدته على الخط الأفقـي، وبهذا الشكل: (ـــ△ـــ). ولم نعثر على أمثلة مشابهة لهذا الشكل في نقـــوش القرنيـن الأول والثاني الهجريين، حيث غالباً ما يظهر على شكل دائرة أو مثلث يرتكز علـــى قائم قبل اتصاله بالخط الأفقي. وبهذا الشكل: (ـــ△ ـــ□). إن ظاهرة رســم بعـض الحروف -كحرف الميم- على شكل مثلث يرتكز على خط التسـطيح. هــي ظـاهرة واضحة في نقش بركة ريمة حازم. العائدة لفترة هشـــام بـن عبـد الملـك (١٠٥- ١٢٥هـ).

حرف الكاف:

ورد حرف الكاف في نقش محمد بن خالد متصلاً في بداية كلمة كتبه (الســطر١٢)، وكلمة كفواً (السطر ٤). كما ظهر متصلاً بوسط كلمة يكن (السطر ٤). واسم الحكـم (السطر٨)، وظهر متصلاً في نهاية اسم عبد الملك (السطر٧). ويبدو أن هناك تباينـا واضحاً في تنفيذ شكل حرف الكاف فجاءت بالشكل التالي: (ک) في كلمة كتبه. و (ک) في كلمة يكن. و (ک) في كلمة كفوا و (ک) في اسم عبد الملـك. ولذلك قسمت الأشكال الواردة لحرف الكاف في هذا النقش لما يلي:

الشكل الأول: ـــ ک ـــ ظهر مثيل لهذا الشكل في نقوش العصر الجاهلي كمـا في نقش جبل أسيس (٥٨٠م). ونقوش القرن الأول الهجري. كما في النقـش ٣ مـن نقوش مكة المكرمة، ونقش مؤرخ لعام (١٥٥هـ/ ٧٧١م) من عسقلان بفلسطين[١٠٤].

الشكل الثاني: كـــ ، كـــ. ويبدو شكل هذا الحرف شبيها لحرفي الدال والذال من حيث الرسم، وهذه ظاهرة نألفها في النقوش الكوفية العائدة للقرنين الأول والثاني الهجريين[١٤٣]، وقد كثر ظهور هذا الشكل لحرف الكاف في النقوش الكوفية المبكرة، كنقش عبد الرحمن الحجري (٣١هـ/ ٦٥١م)، ونقش حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، ونقوش وادي العسيلة بمكة المكرمة[١٤٤] (ق١-ق٢ هـ)، ونقوش مكة المكرمة (ق١-ق٢ هـ)، ونقوش قصر المشتى بالأردن (ق ٢هـ)، ونقش خان الحزرورة (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، ونقوش منطقة الجوف[١٤٥] (ق ٢هـ)، ونقش عثمان بن محمد (النصف الأول من ق ٢هـ). ويبدو أن هذا الشكل استمر استعماله في نقوش القرن الثالث الهجري، كنقش سعد بن ابراهيم المحفوظ في متحف الحضارة بكلية الشريعة بمكة المكرمة، ومؤرخ بعام (٢٠٤هـ)[١٤٦].

حرف اللام:

ورد حرف اللام في نقش محمد بن خالد إحدى وعشرين مرة، خمس منها متصلا بالبداية، وأربعة عشر مرة متصلاً في الوسط، ومرة واحدة متصلاً في النهاية، ومرة واحدة منفصلاً. ويمكن تقسيم شكل حرف اللام الوارد في النقش إلى شكلين، هما:

الشكل الأول:وقد بدا على شكل قائم مرتفع يلتقي أسفله مع خط التسطيح، وهكذا: (لـــا). وقد ظهر بهذا الشكل في جميع النقوش الكوفية. أما **الشكل الثاني** فقد ورد منفرداً في نهاية كلمة شوال، وبهذه الصورة(ل). وقد ظهر هذا الشكل لحرف اللام في نقوش وادي العسيلة بمكة المكرمة (ق١-ق٢ هـ).

حرف الميم:

ورد حرف الميم في هذا النقش ست مرات ملتصقاً في البداية، وسبع مرات ملتصقاً بالوسط، وتسع مرات ملتصقاً في النهاية (انظر اللوحة رقم ٢). وبدا هذا الحرف بالأشكال التالية:

الشكل الأول: جاء رسمه على شكل دائـرة، هكـذا: ( ). وكـثر تواجد هذا الشكل في نقوش القرنين الأول والثاني الهجريين، كنقـوش وادي العسـيلة (ق١-ق٢ هـ)، ونقش للك بن رومي (٥٥هـ/٦٧٤م)، ونقش قصر برقع (٨١هـ/٧٠٠م)، ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، ونقش دير القلط (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)[١٤٧]، ونقوش شمال غرب المملكة العربية السعودية الواقعة على طريق الحج الشامي (ق١-ق٢ هـ)[١٤٨]، ونقوش مخلاف عشم، ونقوش مكة المكرمة (ق١-ق٢هـ)، ونقش الحجر الميلي الذي عُثر عليه في عقبة فيق (٧٣هـ/ ٦٩٢م)[١٤٩]، ونقوش منطقة الجوف (ق١-ق٢هـ)[١٥٠]، والنقش رقـم (٤٩) مـن نقـوش معبـد بعل[١٥١]، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

أما **الشكل الثاني** لحرف الميم فقد ظهر على شكل مثلث ( ) ترتكـز قاعدتـه على خط التسطيح. ويبدو أن هذا الشكل لحرف الميم كثر ظهوره في النقوش الكوفيـة العائدة للقرنين الثاني والثالث الهجريين، كنقوش قصر المشتى (ق ٢ هـ)، ونقـوش مكة المكرمة، ونقوش معبد بعل، (إحداها مؤرخ بعام ١١٠هـ، والآخر مؤرخ بعـام ٢١٦هـ)، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ)، ونقش أبي الحسـين ابن عبد الله (١٧٠هـ)[١٥٢]، ونقش مؤرخ بعام ٣٥٨هـ، من أرسوف[١٥٣].

حرف النون:

ورد حرف النون في نقش محمد بن خالد ملتصقاً بوسط كلمة عنـهما (السـطر ٨)، واسم النمار (السطر ١٢)، كما ورد ملتصقاً في نهايـة يكـن (السـطر٤)، ومـن (السطر ١١)، وبن (الأسطر ٧،٨).

ظهر حرف النون ملتصقاً بالوسط على شكل قائم قصير يرتكز على الخط الأفقي بهذا الشكل: ( ). كما ظهر ملتصقاً في النهاية بثلاثة أشكال متباينة هي:

( ) في كلمة يكن، و( ) وفي كلمة بن، و( ) في كلمة من.

ظهر حرف النون ملتصقاً بالوسط، وبهذا الشكل: (ـــلـــ) في نقوش العصر النبطي المتأخر، كما في نقش منى ابنة عمرو من الحجر (٣٥٥م)، وبنقوش العصر الجاهلي كما في نقش حران (٥٦٨م)، ونقش أم الجمال الثاني (ق ٦م). واستمر ظهوره بهذا الشكل: (ـــلـــ) في النقوش الكوفية، مثل نقوش جبل الخشنة (٤٠هـ/ ٦٦٠م) (٥٦هـ/ ٦٧٦م)، وشاهد قبر عباسة (٧١هـ/ ٦٩١م)، ونقش الحثرورة (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، ونقش جبل أسيس الثاني (٩٣هـ/ ٧١٢م)، ونقوش مكة المكرمة (ق ١- ق٢ هـ)، ونقوش شمال غرب المملكة العربية السعودية (ق١- ق٢ هـ)، ونقوش وادي العسيلة (ق ١- ق٢ هـ).

أما **الشكل الثاني**: (ـــٮـــ) فقد ظهر أيضاً في النقوش النبطية المتأخرة، ونقوش العصر الجاهلي، بهذا الشكل (ـــ< ـــٮـــ). واستمر ظهوره بهذا الشكل خلال العصر الأموي، كنقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م)، والكتابة الفسيفسائية بقبة الصخرة المشرفة (٧٢هـ / ٦٩١م)، ونقش دير القلط (٦٤-٨٦هـ/ ٦٨٥-٦٩١م).

ويبدو أن شكل حرف النون بهذه الصورة (ـــٮـــ) قد كثر ظهوره في نقوش العصر العباسي، كنقش عسقلان (١٥٥هـ)[١٥٤]، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

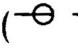
أما الشكل الآخر لحرف النون الوارد في النقش فقد بدا على هذا النحو (ـــں) في كلمة يكن (السطر٤)، ولم نعثر على أمثلة مشابهة له في نقوش القرن الثاني الهجري.

حرف الهاء:

ورد حرف الهاء في نقش محمد بن خالد ثماني عشر مرة، مرة واحدة ملتصقاً في بداية كلمة هو (السطر ٢)، وست مرات ملتصقاً بوسط الكلمات التالية: اللهم (السطر٥)، واللهم (السطر ٦)، وعنهما (السطر ٨)، وشهر (السطر ١٠). كما ظهر إحدى عشرة مرة ملتصقاً في نهاية الكلمات التالية: صحبه (السطر ٦)، وله (سطر٤)، واله (السطر ٦)، وسامحه (السطر ٩)، والجمعة (السطر ١٠)، وسنة (السطر ١١)،

ومئة (السطر ١٢)، وكتبه (السطر١٢). كما ورد منفردا في الكلمات التالية: مغفرة (السطر٨)، وتغادره (السطر٩).

ظهر شكل حرف الهاء متصلاً بالبداية أو بالوسط كما يلي:

الشكل الأول: () بدا على شكل دائرة يقسمها الخط الأفقي إلى قسمين متساويين. كما ظهر في إحداها زائدة علوية منحنية باتجاه الشمال (في كلمة اللهم - السطر الخامس). بدا هذا الشكل واضحاً في نقوش العصر الأموي، كنقوش الخشنة (٤٠هـ/ ٦٦٠م) و(٥٦هـ/ ٦٧٦م)، وسد معاوية بالطائف (٥٨هـ/ ٦٧٧م)[١٥٥]، ونقش جهم بن هبيرة (٥٦هـ/ ٦٧٥م)[١٥٦]، ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ/٦٨٤م)، ونقش قصر برقع (٨١هـ/ ٧٠٠م)، ونقش خربة النتل (١٠٠هـ/ ٧١٨م)، ونقش خربة نخل (النصف الثاني من ق ١ هـ)، ونقوش منطقة الجوف (ق ١– ق٢ هـ)[١٥٧]، ونقوش وادي العسيلة (ق١– ق٢ هـ)، ونقوش شمال غرب المملكة العربية السعودية (ق١– ق٢ هـ)[١٥٨]، ونقوش مكة المكرمة (ق١ ق٢ هـ)، ونقش حجري بمنى مؤرخ بعام ١٤٢هـ[١٥٩]، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ)، ونقش حراب من الجثة بمعان (ق ٢ هـ)[١٦٠].

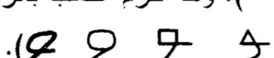
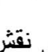
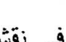
الشكل الثاني: () بدا على شكل نصف دائرة تعلو خط التسطيح، ينصفها خط مائل. ويبدو أن هذا الشكل لحرف الهاء أخذ يظهر في النقوش الكوفية منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وكثر ظهوره في نقوش القرن الثاني الهجري، كنقش عقبة فيق (٧٣هـ/ ٦٩٢م)، وفي بعض من نقوش مكة المكرمة (ق٢ هـ)، ونقوش قصر المشتى (ق٢ هـ)، ونقوش الجوف (ق٢–ق٣ هـ)، ونقش عسقلان (١٥٥هـ)، ونقش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هـ).

أما شكل الهاء ملتصقاً في النهاية فقد جاء برسم هندسي مربع ()، أو شبه منحرف () أو مثلث (). وظهر حرف الهاء بشكله الهندسي في القرنين الأول والثاني الهجريين، حيث جاء شكله المربع في بعض من نقوش مكة المكرمة (ق١– ق٢ هـ).

كما ظهر حرف الهاء بشكله المثلث في نقش بركة ريمة حـــازم (١٠٥-١٢٥هـــــ)، ونقش الربيع بن خالد (النصف الثاني من ق١ -النصف الأول من ق٢ هــ)، ونقـــش عثمان بن خالد (النصف الأول من ق ٢ هــ)، وفي بعض من نقوش مكـــة المكرمـــة (ق١-ق٢ هــ)، واستمر رسم حرف الهاء بهذا الشكل الهندسي ليظهر كسمة ممـــيزة للخط الكوفي في القرن الثالث الهجري(١٦١).

أما شكل الهاء منفردة فقد ظهرت على شكل دائرة غير منتظمة، يعلوها زائدة خطية (). وظهر هذا الشكل في نقوش القرنين الأول والثاني الهجريين، كنقوش مكـــة المكرمة (ق١-ق٢ هــ)، ونقش سد معاوية، ونقش حجر خفنـــة الأبيـــض (٦٤هــــ ٦٨٤م).

حرف الواو:

ورد حرف الواو في نقش محمد بن خالد إحدى عشرة مرة، خمس منها ملتصقا فـــي الكلمات التالية: يولد (السطر٣)، هو (السطر٢)، وكفواً (السطر٤)، ويوم (الســطر١٠) وشوال (السطر ١٠)، وست منها منفرداً كواو العطف (الأسطر ٣، ٤، و٥، و٦، و٧، و١١). وقد التزم الكاتب بالرسم الهندسي في تشكيل حرف الواو فجاءت بهذه الأشكال (). وظهر شكل حرف الواو هكذا() في نقش للك ابـــن رومي (٥٥هــ/ ٦٧٤م) ، ونقش يزيد بن محمد (النصف الأول من ق٢ هــ). كمـــا ظهر شكل الواو بهذه الصورة () في نقش مؤرخ بعام ٣٥٨هــ/ ٩٦٩م مـــن أرسوف بفلسطين(١٦٣).

ورد حرف الياء تسع مرات، ثلاث منها متصلاً بالواو في كلمات الرحيم (الســطر٢)، وأربعين (السطر ١١)، وبالاسم حميد (السطر٩). كما ظهر متصلاً بالبداية في الكلمات التالية: يولد (السطر٣)، ويلد (السطر٣)، ويكن (السطر٤)، ويوم (السطر١٠). كمـــا ظهر متصلاً في النهاية بالكلمات التالية: صلي (السطر٥)، وتوفـــي (الســطر ١٠)، وحرف الجر على. وأما منفرداً، فقد ظهر في كلمة احدى.

ظهر حرف الياء بالبداية والوسط على شكل قائم قصير يرتكز على خـــط التســطيح، بهذا الشكل (لـــ ـــلـــ) في جميع النقوش الكوفية. أما ظهوره في النهاية أو منفـوداً فقد رُسم بشكل راجع، وبهذا الشكل (ـــى). كما ظهر في كلمة توفي بهذا الشكل: (ى). ظهرت الياء الراجعة في النقوش النبطية المتأخرة، كنقوش سيناء فـــي وادي المغارة[١٦٤]، والمؤرخة بعام ٢٦٦ و ٢٦٧م، ونقش منى ابنة عمرو (٣٥٥م، ونقش أم الجمال الثاني (ق٦ م). واستمر ظهوره بهذا الشكل في العصرين الأموي والعباســـي، كنقش عبد الرحمن الحجري (٣١هــ/ ٦٥٢م)، ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـــــ/ ٦٨٤م)، ونقش من مكة مؤرخ بعام ٨٠ هــ[١٦٥]، ونقش جبل أسيس الثاني (٩٣هـــــ/ ٧١٢م)، ونقوش وادي العسيلة بمكة المكرمة (ق١-ق٢ هــ)، ونقش للك بن رومـــي (٥٥هــ/ ٦٧٤م)، ونقش قصر عنجر (١٢٣هــ/ ٧٤١م)، ونقش بركة بن ريمة حازم (١٠٥-١٢٥هــ/ ٧٢٤-٧٤٣م)، ونقوش مخلاف عشم (ق١-ق٣ هــ)، ونقوش مكـة المكرمة (ق١- ق٢ هــ)، ونقش عقبة فيق (٧٣هــ/ ٦٩٢م)، ونقوش سدود الطـــائف (ق١ هــ)[١٦٦]، ونقش نائلة بنت بشر (٢٦٩هــ/ ٨٨٣م)[١٦٧].

أما الشكل الثاني لحرف الياء فقد ظهر في نهاية كلمة توفي، وبهذا الشكل (ى). وقـد قلّ ظهوره في النقوش الكوفية العائدة للقرنين الأول والثاني الهجريين، حيث ظهر فـي نقش أبو الحسين بن عبد الله المؤرخ بعام ١٧٠هــ.

حرف اللام ألف:

ورد حرف اللام ألف في هذا النقش مرتين، واستخدم كحرف نفي (السطر٨)، وفـــي اسم الأعلى (السطر٩). وقد ظهر حرف اللام ألف بهذا الشكل (   ) فـــي نقـوش العصر النبطي المتأخر، والعصر الجاهلي، والعصر الأموي[١٦٨]. واستمر اســـتخدام هذا الشكل لحرف اللام ألف في نقوش القرن الثاني الهجري، كنقـــش عبـــد الله بـــن العباسي[١٦٩]، الذي عُثر عليه في الأوجرية جنـــوب تبـــوك، وبنقـــش مـــؤرخ بعـــام ١٥٥هــ/ ٧٧١م، من عسقلان[١٧٠]، ونقش عثمان بـــن خـــالد (النصـــف الأول مـــن ق٢هــ)، ونقوش مدينة السرين الأثرية (ق٢-ق٣ هــ)، ونقوش وادي العسيلة (ق١- ق٢ هــ).

الحواشي

(١) Canova. R. Monumenti Protoctistani del Paese di Moab. Roma. 1945. P. 281. سيشار إليه لاحقاً هكذا: Canova. 1954

(٢) جمعة كريم وسلطان المعاني، نقش شاهدي لأحد أمراء البيت المرواني من محنا، الكرك. مقبول للنشر في **مجلة جامعة دمشق**. سيشار إليه لاحقاً هكذا: جمعة كريم وسلطان المعاني: نقش شاهدي...

(٣) جمعة كريم، نقش كوفي من وادي موسى، البتراء يعود للعصر العباسي الأول: دراسة نقشية تحليلية، قيد التحكيم. سيشار إليه لاحقاً هكذا: جمعة كريم: نقش كوفي من وادي موسى.

(٤) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت ٥٧١هـ/ ١١٧١م)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق شكري فيصل وزملائه، دمشق ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، ج١٦:١٧٢. سيشار إليه لاحقاً هكذا: ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق.

(٥) جمعة كريم وسلطان المعاني: نقش شاهدي...

(٦) ظهرت هناك مجموعة دراسات تؤكد على أن أصل الخط العربي مأخوذ من الخط النبطي ومتطور عنه، نذكر منها:

- خليل يحيى نامي، ١٩٣٥، أصل الخط العربي وتاريخ تطوره إلى ما قبل الإسلام. **مجلة كلية الآداب**، الجامعة المصرية، المجلد الثالث، الجزء الأول، ص ٨٦-٩٦. سيشار إليه لاحقاً هكذا: نامي ١٩٣٥.
- المنجد، صلاح الدين، ١٩٧٢، **دراسات في تاريخ الخط العربي من بداية إلى نهاية العصر الأموي**، ط٢، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص ١٣-١٥.سيشار إليه لاحقا هكذا: المنجد، ١٩٧٢.
- جمعة ابراهيم، ١٩٦٩، **دراسة في تطور الكتابة الكوفية على الأحجار في مصر في القرون الأولى للهجرة**، القاهرة، سيشار إليه لاحقاً هكذا: جمعة ١٩٦٩،.

- حمودة، محمود عباس، **دراسات في علم الكتابة العربية**، مكتبة غريب، القاهرة. سيشار إليه لاحقاً هكذا: حمودة: دراسات.

- الفعر، محمد فهد، ١٩٨٤، **تطور الكتابات والنقوش في الحجاز منذ فجر الإسلام وحتى منتصف القرن السابع الهجري**، تهامة، جدة، سيشار إليه لاحقاً هكذا: الفعر: ١٩٨٤.

- الراشد، سعد، ١٩٩٥، **كتابات إسلامية من مكة المكرمة**، "دراسة وتحقيق"، مطابع نجد التجارية، الرياض. سيشار إليه لاحقاً هكذا: الراشد، ١٩٩٥.

- مايسة، داوود، ١٩٩١، الكتابات العربية على الآثار الإسلامية من القرن الأول حتى أواخر القرن الثاني عشر للهجرة، ط١، مكتبة النهضة المصرية. سيشار إليه لاحقاً هكذا: مايسة: ١٩٩١.

- Abbott. N . **The Rise of_the North Arabic Script**. Chicago. 1939.

سيشار إليه لاحقا هكذا: .Abbott. . 1939 -

- سهيلة الجبوري، ١٩٧٧، أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي، جامعة بغداد، الجبوري ١٩٧٧.

Gruendler. B . **1993 The Development of the Arabic Scripts**. Scholars Press. Atlanta. Georgia.

سيشار إليه لاحقا هكذا: Gruendler 1993.

(٧)الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف بمصر، ١٩٦٧، ج٦، سيشار إليه لاحقاً هكذا: الطبري، تاريخ. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٥: ٣٩٠.

- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب (ت ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م)، **تاريخ اليعقوبي**، المكتبة الحيدرية، النجف، ١٩٥٧، ج٢: ٣٥٥. سيشار إليه لاحقا هكذا: اليعقوبي، تاريخ.

- (٨) اليعقوبي، تاريخ، ج٢: ٣٥٢.

(٩) الطبري، تاريخ، ج٦: ٩٧، ١١١.

(١٠) اليعقوبي، تاريخ، ج٣: ٩٣.

(١١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢: ١١٣.

(١٢) شاكر مصطفى، ١٩٩٢، **جنوب بلاد الشام في العصر العباسي**، تحرير محمد البخيت، ومحمد مرزوق، عمان، ص ٢٦.

- إحسان عباس، ١٩٩٢، **تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي**، منشور لجنة تاريخ بلاد الشام، عمان، ص ٦١-٦٢.

(١٣) الأندلسي، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ص ١٠٩. سيشار إليه لاحقاً هكذا: الأندلسي، جمهرة أنساب العرب.

(١٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦: ١٧٢.

(١٥) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦: ١٧١.

- الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، ص ١٠٩.
- الزبيري، أبي عبد الله المصعب بن عبد الله المصعب، **كتاب نسب قريش**، عنى بنشره وتحقيقه أ. ليفي بروفنسال. ط٣، دار المعارف. ص ٢٨٠.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، مراجعة روحية النحاس، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤، ص ٣٨٦-٣٨٧.

(١٦) الكندي، أبو محمد بن يوسف، ت ٣٥٠هـ/ ٩٦١م، **الولاة والقضاة**، بيروت، ١٩٠٨، ص ١٠٠-١٠١.

(١٧) يبدو أن اسم حميد هو من الأسماء المألوفة الاستعمال في العصر الأموي، نذكر منهم حميد بن أبى حميد الذي مات ما بين ١٤٠-١٤٣هـ، وحميد بن ثور بن عبد الله بن عامر وهو شاعر إسلامي مشهور أدرك النبي (ص) وأنشده شعراً،

ووفد على خلفاء بني أمية، وحميد بن حريث بن بحدل الكلبي من وجوه مدينة دمشق وفرسان قحطان وولي شرطة يزيد بن معاوية.

- ابن منظور، الإمام محمد بن مكرم، ١٩٨٥، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ج٧، تحقيق أحمد راتب حموش ومحمد ناجي العمر، ومراجعة رياض عبد الحميد مراد، دار الفكر ، دمشق، ص ٢٧٢-٢٧٤.
- ومن الشواهد النقشية التي حملت اسم حميد، النقش رقم ٥ من النقوش القصيرة التي عثر عليها بالقرب من قصر المشتى بالأردن "اللهم اغفر لحميد"، والنقش رقم ٦، من نقش المنطقة ويقرأ "بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اغفر ليوسف بن حميد"، وتعود هذه النقوش للقرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

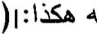
Imbert, F. et Bacqucy ,S. 1989, Sept Graffiti Arabes an Palas de Musatta. ADAJ, XXX1I1 :263-265

سيشار إليه لاحقاً هكذا: Imbert et Baequey 1989.

- أما اسم الأعلى فقد ظهر أيضاً في نهاية اسم عثمان بن عبد الله الأعلى الأزدي الذي استولى على مدينة دمشق بعد أن طرد عاملها العباسي من قبل عبد الله بن علي .
- أحمد اسماعيل علي، ١٩٨٣، **تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي**. دمشق، ص ٢١.

(١٨) حمودة، دراسات: ٨٥.

الفعر، ١٩٨٤: ٤٦.

(١٩) نذكر من الأخطاء الإملائية التي ظهرت في النقوش الكوفية ما ظهر في نقش عبد الرحمن بن خالد بن العاص المؤرخ بعام ٤٠هـ، الذي عُثر عليه بالقرب من مكة، حيث كتب الناقش كلمة كتبه هكذا:ا()، أي بقائم واحد بدلاً من اثنين.

الراشد، سعد، ١٩٨٩، الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية في عصر الرسول (ص) والخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)، **في كتاب الجزيرة العربية في عصر الرسول (ص) والخلفاء الراشدين**، ج٢، تحرير عبد الرحمن الأنصاري، جامعة الملك سعود، الرياض، ص ١٧٤، سيشار إليه لاحقاً هكذا: الراشد ١٩٨٩.

- كما ظهر خطأ إملائي في نقش سنان بن الوليد من نقوش مخلاف عشم، العائد للقرن الثاني الهجري، في كلمة بنبيه حيث كتب بستة أسنان بدلاً من أربعة، الفقيه، حسن بن ابراهيم، **مواقع أثرية في تهامة (١)، مخلاف عشم**، ط١، ١٩٩٢، ص ٢٠٧. سيشار إليه لاحقاً هكذا: الفقيه/ مخلاف.

(٢٠) المنجد ١٩٧٢: ١١٠-١١٢.

-التل، صفوان، ١٩٨٠، **تطور الحروف العربية على آثار القرن الهجري الأول الإسلامي**، مطابع دار الشعب، عمان، لوحة رقم (٢٥). سيشار إليه لاحقاً هكذا: التل ١٩٨٠.

(٢١) ظهرت مثل هذه الزوائد العلوية تعلو حرف الهاء في النقش رقم ٣ من نقوش مكة المكرمة، المؤرخ للقرن الأول الهجري.

- الراشد ١٩٩٥: ٣٠.
- وظهرت أيضاً في نقش عثمان بن خالد العائد للنصف الأول من القرن الثاني الهجري.
- جمعة كريم وسلطان المعاني: نقش شاهدي...

(٢٢) الراشد ١٩٩٥: النقش رقم ٤، ص ٣٣، والنقش رقم ٢٢، ص ٧٧، والنقش رقم ٢٨، ص ٨٨.

(٢٣) الزيلعي، أحمد بن عمر، ١٩٩٥، **نقوش إسلامية من حمدانة بوادي عليب**، الرياض، اللوحة رقم ٧ أ، ص ٥٤، واللوحة رقم ٨أ، ص ٦٢. سيشار إليه لاحقاً هكذا: الزيلعي ١٩٩٥.

(٢٤) جمعة كريم، نقش كوفي من وادي موسى، قيد التحكيم.

(٢٥) كثرت الزوائد الزخرفية في هذه النقوش الكوفية العائدة للقرنين الثالث والرابع الهجريين، خاصة تلك التي عُثر عليها في مدينة السرين الأثرية.

- الفقيه حين بن ابراهيم، ١٩٩٢، مواقع أثرية في تهامة، ٢- مدينة السرين الأثرية، الرياض، ط١، ص ١٣٩-١٤٠، سيشار إليه لاحقاً هكذا: الفقيه/ السرين.

(٢٦) جمعة ١٩٦٩: ٤٥.

- حمودة، دراسات: ٨٥.
- حسن، زكي محمد، ١٩٤٨، **فنون الإسلام**، ط١، مطبعة النهضة الأهلية، القاهرة، ص ٢٣٦.

(٢٧) دعي الخط اليابس، والذي رسمت حروفه بتربيعات وزوايا بالخط المحقق، ويحتاج الكتابة بهذا الخط إلى مهارة وعناية كبيرة، لذلك استخدم في كتابة المعاهدات والكتابات الرسمية. أما الخط اللين أو المرسل فقد كثر استخدامه في الأعمال اليومية للناس وانتشر بعد حركة الترجمة والتأليف في عهد الخليفة العباسي المأمون.

- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، ج٣، القاهرة، ص ٢٢-٢٣.
- مرزوق، محمد، ١٩٧٠، مكانة الفن الإسلامي الفن الإسلامي بين الفنون، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، مطبعة المجتمع العلمي العراقي، المجلد العشرين، ص ٧٧-٨٢.
- الفعر ١٩٨٤: ٣٩-٤٢، ٩٦-٩٧.

(٢٨) وذلك باستعمال النقط لإزالة الاستعجام وخاصة في الحروف المتشابهة، كما استخدم لإزالة اللحن في القراءة، وخاصة قراءة القرآن الكريم، واستعملت

النقط من قبل نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر في خلافة عبد الملك بن مروان (٦٤-٨٦هـ).

- القلقشندي، صبح الأعشى، ج٣: ١٥٦-١٥٨.
- الداني، أبو عمرو بن سعيد، **المقنع في رسوم مصاحف أهل الأمصار**، تحقيق محمد أحمد دهمان، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٠، ص ١٢٥.
- الجبوري، محمود، ١٩٧٤، نشأة الخط العربي وتطوره، بغداد، ص ٤٣-٤٩. سيشار إليه لاحقاً هكذا: الجبوري ١٩٧٤.
- ولكن ظهرت هناك شواهد نقشية تعود إلى ما قبل فترة عبد الملك بن مروان وقد عجمت بعض حروفها، نذكر منها نقش مؤرخ لعام ٤٦هـ/ ٦٦٦م، عُثر عليه بالقرب من مكة، ونقش معاوية بن أبي سفيان (٤١-٦١هـ/ ٦٦١-٦٨٠م) قرب الطائف وقد أرخ بعام ٥٨هـ.

Miles .G. 1948 **Early Islamic inscriptions Near Taif in the Hijaz**, JNES 7.P.240-263.

سيشار إليه لاحقا هكذا: Miles . 1948

- المنجد ١٩٧٢: ١٠٣.

(٢٩) الشكل كالفتحة والضمة والكسرة والسكون والشدة والتنوين، وكانت ضرورية لعدم الوقوع في اللحن بعد دخول كثير من الأعاجم في الإسلام، وتذكر الروايات التاريخية أن أبا الأسود الدؤلي قام بعملية التشكيل في ولاية زياد بن أبيه على العراق بحدود عام ٦٧هـ، واستخدم فيها مداداً ملوناً مغايراً للمداد الأسود.

- القلقشندي، صبح الأعشى، ج١: ٣٥، ج٣، ٥-٧.
- ابن النديم، محمد بن اسحق (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، **الفهرست**، مطبعة مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٤، ص ٤٠.
- العسكري، ابن سعيد، **التصحيف والتحريف**، القاهرة، ١٩٠٨، ص ٨-١٠.

- ابن منظور، **لسان العرب**، مطبعة دار صـــادر، ودار بـيروت، ١٩٥٦، ج١١، ٢٥٨.
- عبد العزيز حميد صالح وناهض عبد الرزاق دفتر وصلاح حسن العبيدي، **الخـط العربي**، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغـداد، ١٩٩٠. ص ٩٣-١٠١.

(٣٠) نامي، خليل يحيى. أصل الخط العربي وتاريخ تطوره إلى ما قبــل الإسـلام، **مجلة كلية الآداب**، الجامعة المصرية، ١٩٣٥م، المجلد الثـلث، ج١، ص ٩١.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: نامي ١٩٣٥.

- جمعة ١٩٦٩: ١٣٠-١٣١.
- التل ١٩٨١: ٢٥.
- الفعر ١٩٨٤: ١٦٤.

(٣١) حذف حرف الألف في الأسماء التالية: ابراهيم، والحارث، وسليمان (ابراهيـم، الحرث، سليمن) في نقش أسيس (٥٢٨م).

Grohmann, **A. 1971 Arabische Palaographie 11 das Chriftwesen und die** lapidarschrift. Osterrichische Akademie der Wissenschaften PhilosophischHistorische klasse Denkschriften 94/2. Wien.p. 15.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: Grohmann, A. 1971

- العش، محمد أبو الفرج، كتابات عربية غير منشورة وجدت في جبـل أسـيس، الأبحاث، مجلد ١٧، ج٣، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٢٧-٣١٦. سيشار إليه لاحقـاً هكذا: العش ١٩٦٤.

(٣٢) هناك كثير من أمثلة النقوش الكوفية وقد حذفت حرف الألـف مـن الأسـماء الواردة فيها، نذكر منها نقش حجر الأبيض (٦٤هـ/ ٦٨٤م).

Grohmann, 1971: P. 71a, 80 b. fig.45.

- الصندوق، عز الدين ، حجر حفنة الأبيض، مجلة سومر، ١٩٥٥م، المجلد الحادي عشر، الجزء الأول، ص ٢١٣-٢١٦. سيشار إليه لاحقاً هكذا: الصندوق ١٩٥٥.
- وحذفت الألف المتوسطة في كلمة ثمانين في نقش قصر برقع (٨١هـ/ ٧٠٠م).

Gaube, H. 1974 An Examination of the Ruis of Qasr Burqu' .**ADAJ** 19: 93-100.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: Gaube, 1974

- وحذف حرف الألف في الاسم قاسم في نقش قصر عنجر (١٢٣هـ/ ٧٤١م).
- البهنسي، عفيف، ١٩٧٥، القصور الشامية وزخارفها في عصر الأمويين، **مجلة الحوليات الأثرية السورية**، مجلد ٢٥، ص ٢١-٢٢. سيشار إليه لاحقاً هكذا/ البهنسي ١٩٧٥.
- كما حذف حرف الألف من اسم خالد في نقش عبد الرحمن بن خالد من نقوش قرية مسعودة من قرى مخلاف عشم العائد للقرن الأول الهجري تقديراً.
- الفقيه/ مخلاف: النقش رقم ٢، ص ٣٥٤، النقش رقم ٤، ص ٣٥٨.
- كما حذف حرف الألف من بعض النقوش القصيرة في مكة المكرمة.
- الراشد ١٩٩٥: النقش رقم ١٩، والنقش رقم ٥٢، ص ١٣٦، والنقش ٥٣، ص ١٣٧.
- كما حذف حرف الألف من نقوش قصيرة عثر عليها في منطقة الجوف، تعود ما بين ق١-ق٢ هـ.

Al-Muaikel, **Kh. Study of the Archaeology of the Jawf Region**, Saudi Arabia .Riyadh, 1994. Pl .LXVIII. No.17.

سيشار إليه لاحقاً هكذا:.Al-Muaikel 1994

(33) Naveh, J. 1982 **Early History of the Alphabet: An introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography**. Jerusalem. Leiden. p. 159. Fig 144.

سيشار إليه لاحقا هكذا: Naveh, 1982

- العش، محمد، ١٩٧٣، نشأة الخط العربي وتطوره، **مجلة الحوليات الأثرية السورية**، مجلد ٢٣، ص ٥٨، سيشار إليه لاحقاً هكذا: العش ١٩٧٣.

(٣٤) نولدكة، ثيودور، ١٩٦٣، **اللغات السامية**، ترجمه رمضان عبد التواب، مطبوعات، جامعة الرياض، ص ٧٣.

Grohmann, 1971: 17, Figs. 8a and 8b.

- ولفنسون، إسرائيل، ١٩٢٩، **تاريخ اللغات السامية**، ط١، التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ص ١٩٣، سيشار إليه لاحقاً هكذا: ولفنسون ١٩٢٩.

Grohmann, 1971 P:. 17 figs. 8a and 8b.

(35) Grohmann 1971: p. 83, figs. 48a.

- العارف، عارف، ١٩٦٠، المفصل في تاريخ القدس، ج١، ط١، مطبعة المعارف، مكتبة الأندلس، القدس، ص ١١٤. سيشار إليه لاحقا هكذا: العارف ١٩٦١.

- التل ١٩٨١: ٤٧.

(36) Grohmann 1971: P.71.X, 1.

- نامي ١٩٣٥: ٩١.

- جمعة ١٩٦٩: ١٣٤-١٣٩.

(37) Grohmann, 1971:P. 72 .PL.X.2

(٣٨) منصور، حمدان عبد الرزاق حسين، ١٩٩٥، **دراسة للنقوش العربية في المتحف الإسلامي بالقدس**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ص ١٢. سيشار إليه لاحقا هكذا: منصور ١٩٩٥.

- الخريسات، عبد الله أحمد عبد الله، ١٩٩٧، **الكتابات العربية على الآثار الإسلامية في بلاد الشام في الفترتين الأموية والعباسية**. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ص ٤١. سيشار إليه لاحقا هكذا: الخريسات ١٩٩٧.

(٣٩) جمعة كريم، نقش كوفي من وادي موسى. قيد التحكيم.

(40) Wiet, G. Steles Funereires. Tome I. Le Caire, 1930. P.3. P1.1.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: Wiet 1930.

(٤١) الجبوري ١٩٧٧: ١٠٨.

الجبوري ١٩٩٤: ٥١-٥٢.

(42) Grohmann, 1971: 71, Pl.X, 1.

El-Hawary and Rached, H, 1932. **Musee National Arab. Cataogue General.**

Steles Funeraires I. Cairo. P1. 1. no.1.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: El-Hawary and Rached 1932.

- المصرف، ناجي زين الدين، ١٩٦٨، **مصور الخط العربي**، المجتمع العلمي العراقي، مطبعة الحكومة، بغداد، ص ٣٠٧.
- المنجد ١٩٧٢: ٤١.
- الجبوري ١٩٧٧: ١٠٨-١٠٩.
- التل ١٩٨١: ٢٩.
- الجبوري ١٩٩٤: ٥٢-٥٣.

(٤٣) الصندوق ١٩٥٥: ٢١٣-٢١٦.

- المنجد ١٩٧٢: ١٠٤ شكل ٥٨.

Grohmann 1971: 71a , 80 b, fig .45.

(٤٤) العش ١٦٩٣: ٢٩١.

- البهنسي ١٩٧٥: ٢٠.

(٤٥) العش ١٩٦٣: ٢٩١.

- البهنسي ١٩٧٥: ٢٠.

(٤٦) العش ١٩٦٣: ٢٩١.

- البهنسي ١٩٧٥: ٢٠.

(٤٧) الراشد ١٩٥٥: ٦٨.

(48) Sharon .M. 1997 Corpns Inscrintionum Arabicarum Pallaestinae, Vol. La Brill, Leiden ,New York, Koln. P.144, fig.55.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: .Sharon 1997

(٤٩) جمعة ١٩٦٩: ١٧٤ شكل ١٤.

(٥٠) الفقيه/ مخلاف: ص ٣٦٠.

(51) Al-Muaikel 1994 :147

(٥٢) الطبري، تاريخ، ج٧: ص ١٣٦.

(٥٣) الجبوري ١٩٧٧: ١١٩.

(٥٤) شرف الدين، أحمد، النقوش الإسلامية بدرب زبيدة، **الأطلال ١**، ص ٦٩، لوحة ٤٩.

(55) Grohmann 1971: 72, P1. X,2.

(56) Grohmann 1971: 72a, 84. Fig. 50, P1. XII, 2.

(57) Berchem, M. 1900, **Inscriptions arabes de Syrie. Memories. Institut Egyptien**. 111/5, P. 4 17-540.

(58) Musil, A. 1908 Zwei arabische Inschriften aus Arabia Petraea. **WZKM 22**, 8 1-85. Figs. 1-2.

(59) Sharon 1997: 93-95, Figs. 41, 42, 43.

(٦٠) الراشد ١٩٩٥: ١٨٣، النقش رقم ٣، ص ٣٠، النقش رقم ٧، ص ٤٠، النقش رقم ١١، ص ٤٧، النقش رقم ١٤، ص ٥٣، النقش رقم ٢٦، ص ٨٣، النقش رقم ٥٧، ص ١٤٧.

(٦١) الفقيه/ مخلاف: النقوش ١-٣، ص ٢٠٢-٢٠٤، النقش رقم ٢ من نقوش قرية مسعودة، ص ٣٥٢، والنقوش ٣ و ٤، ص ٣٥٧-٣٥٨، والنقش رقم ٣ من محلة النصايب، ص ٣٨٨.

(٦٢) الفقيه/ السرين: النقش رقم ١، ص ١٣٨، والنقش رقم ٢، ص ١٣٨.

(٦٣) غبان، علي بن ابراهيم، **الآثار الإسلامية في شمال غرب المملكة**، مدخل عام، ط١، ١٩٩٣: ٢٢١-٢٢٧، والشكل رقم ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٩، سيشار إليه لاحقاً هكذا: غبان ١٩٩٣.

(٦٤) الوحوش، محمد، ١٩٩٢، **حلحول الأرض والشعب**، دار الصباح للنشر، عمان،

ص ٥٢. سيشار إليه لاحقاً هكذا: الوحوش ١٩٩٢.

- منصور ١٩٩٥: ١٢.

- الخريسات ١٩٩٧: ٤١.

(٦٥) العش ١٩٦٣: ٢٨١-٢٨٣.

- البهنسي ١٩٧٥: ٢٠.

(٦٦) المنجد ١٩٧٢: ١١٠-١١١.

- البهنسي ١٩٧٥: ٢٦-٢٧.

(٦٧) البهنسي ١٩٧٥: ٢١-٢٢.

(٦٨) المنجد ١٩٧٢: ١١٠-١١٢.

(69) Imbert et Bacquey 1989: 260-267.

(70) Creswell, **K. A Short Account of Early Muslim Architecture**. Beirut. 1968, New ed. P. 32, Pls. 5-7.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: Creswell 1968.

- المنجد ١٩٧٢: ١٠٦. Grohmann 1971: Fig. 72a, P1. XI

- التل ١٩٨١: ٥٨-٦١.

(71) Al- Muaikel 1994: P1. LXI, 3; P1. LXIII, 7; P1. LXVIII, 17;Pl. LXXVI: 39.

(72) Grohmann, 1971: 17, Fig. 8c.

Bellamy, J. 1988 Two Pre Islamic Arabic Inscriptions Reversed, Jabal Ramm and Umm al-Jimal. **JAOS**, 108: 3~ P. 372-378.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: Bellamy, 1988

(73) Miles, G. 1948: 240, fig. 1, P1. 17, 18a.

Grohmann 1971: 79b, fig. 44.

- المنجد ١٩٧٢: ١٠١-١٠٣.

- التل ١٩٨٠: ٢٩-٣٠ لوحة رقم ٤.

(74) Grohmann 1971: P1. XIV.

Abbott, N. 1946 The Qasr Kharana Inscription of 92 HI 710 A.D., A New Reading. **Ars Islamica**. XI, P. 190-195.

سيشار إليه لاحقاً هكذا: Abbott 1946

(75) al-Muaikel 1994: P1. LXIV, no. 9. P1. LXIX, no. 22, P1. LXXVII, no, 40.

(٧٦) الجبوري ١٩٧٧: ١١٩.

(77) Creswell 1968: 71.

(78) Grohmann, 1971: 73a, 85. Fig. 53.

(٧٩) جمعة كريم وسلطان المعاني: نقش شاهدي...

(٨٠) جمعة كريم: ثلاث نقوش كوفية...

(81) Walker, J. 1956 **A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post Reform Umaiyad Coins**. University Press. Oxford. P. cii.

(82) Littmann, E. 1919 Semitic Inscriptions Publications of the Princeton University, Archaeological Expedition to Syria in 1904-05 and 09. Div. IV. **section A: Nabataean Inscriptions**. 3 7-40. No. 41.

(83) Naveh 1982: 159, fig. 144.

(84) Grohmann 1971: 17, Figs. 8a, 8b.

- ولفنسون ١٩٢٩: ١٩٢.
- نولدكة ١٩٦٣: ٧٣.
- ظاظا حسن، ١٩٧١، **الساميون ولغاتهم بالقرابات اللغوية والحضرية للعرب**، مكتبة الدراسات اللغوية، الاسكندرية، ص ١٧٤.

(٨٥) العنصر ١٩٨٤: ١٩٣-١٩٥ لوحة رقم ٣٨.

Grohmann 1971: 17, Fig. 8c.

Bellamy 1988: 372-78.

- العش ١٩٧٣: ٦٧.
- الجبوري ١٩٧٧: ٥٤.

(٨٦) الراشد ١٩٨٩: ١٧٤-١٧٥، اللوحات ٤ و٢٥.

(87) Grohmann 1971: 71a, 80b, fig. 54.

(٨٨) غبان، علي بن ابراهيم، الآثار الإسلامية في شمال غرب المملكة، مدخل عـام، ط١، الرياض، ١٩٩٣، ص١٤٥، رقم ٥٤. سيشار إليه هكذا: غبان ١٩٩٣.

(89) Grohmann 1971: 71a, 80b. fig. 45.

(90) Grohmann 1971: 83, fig. 48a.

(91) Grohmann 1971: 72a, 83, fig. 48c.

(92) Sharon 1997: 102, fig. 48a.

(٩٣) غبان ١٩٩٣: النقش رقم ٤٧، ص ١٢٨.

(94) Grohmann 1971: 16.

(95) Abbott, N. Arabic Paleography. The Development of Early Islamic Scripts. Ars Islamica, 8, P. 65-104.

(٩٦) منصور ١٩٩٥: ١٦-١٧.

- الخريسات ١٩٩٧: ٥٦-٥٧، شكل ٣٤.

(٩٧) الفعر ١٩٨٤: ٢١٢-٢١٣.

- الصندوق ١٩٥٥: ٢١٣-٢١٦.

(٩٨) جمعة كريم: ثلاثة نقوش كوفية...

(٩٩) الفعر ١٩٨٤: ١٦٥.

(100) Cantineau 1930 Le Nabatean, Vol . II. Osnadruck. 36.

(101) Naveh 1982: 159, fig. 145.

(102) Grohmann 1971: 16. P1.1.

(١٠٣) جمعة ١٩٦٩: ١٣١، شكل ١٢.

(١٠٤) جمعة كريم/ ثلاثة نقوش كوفية. قيد التحكيم.

(١٠٥) جمعة كريم وسلطان المعاني. نقش شاهدي...

(١٠٦) الراشد ١٩٨٩: ١٧٣، لوحة رقم ٢٣.

(107) Grohmann 1971: 71, P1. X 1.

(108) ElHawary and Rached 1932: 321-323, p1. III.

- جمعة ١٩٦٩: ١٣٣.
- الفعر ١٩٨٤: ١٦٤.
- الصندوق ١٩٥٥: ٢١٣-٢١٦.

(109) Sharon 1997: 103, fig. 48a.

(١١٠) غبان ١٩٩٣: الشكل رقم ٤٧، ص ١٣٨، الشكل رقم ٥١، ص ١٤١.

(١١١) منصور ١٩٩٥: ١٦، شكل ٤.

(112) Sharon 1997: 93, fig. 42.

(113) Sharon 1997: 148, fig. 56.

(114) Sharon 1997: 144, fig. 55.

(115) Sharon 1997: 115, fig. 50.

(116) Sharon 1997: 148, fig. 56.

(١١٧) غبان ١٩٩٣: ١٤١.

(118) Sharon 1997: 98, fig. 45b.

(١١٩) المعاني ومحاسنه ١٩٩٦: ٥٩، شكل رقم ٣.

(١٢٠) الراشد ١٩٩٥: النقش رقم ١٥، لوحة رقم ٢٤، ص ٥٥.

(١٢١) الراشد ١٩٩٥: ١٧٤.

(١٢٢) الفقيه/ مخلاف ١٩٩٢: ١٧٤

(١٢٣) الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج٧، طبعة دار الحياة ، بيروت، ص ٧٠.

- القلقشندي، صبح الأعشى، ج٣، ١٤٤-١٤٩.

(١٢٤) منصور ١٩٩٥: ١٦-١٧.

(١٢٥) غبان ١٩٩٣: شكل رقم ٥٠، ص ١٤١، وشكل رقم ص ١٤٥.

(١٢٦) الفعر ١٩٨٤: ٢٠٨.

(١٢٧) الفقيه/ مخلاف ١٩٩٢: النقش رقم ٦، ص ٣٦٠.

(128) Sharon 1997: 148, fig. 56.

(١٢٩) الجبوري ١٩٧٧: ١٢٦، الجداول ٢، ٣.

(١٣٠) شرف الدين ١٩٧٧: ٧٣-٧٤.

(131) Mils 1948: 240, fig 1 pls. 17 and 18.

(١٣٢) منصور ١٩٩٥: ١٦-١٨، شكل رقم ٣.

(133) Al- Muaikel 1994: P1. LXIV, no 9; P1 . LXXIV, no. 33.

(١٣٤) الفقيه/ السرين: النقش رقم ١، ص ١٣٧.

(135) Sharon 1997:144 , Fig. 55.

(136) Sharon 1997:148 Fig. 56c.

(١٣٧) الحارثي، ناصر وغباشي عادل، ١٩٩٧، نقوش إسلامية مبكـــرة مـــن وادي العسيلة بمكة المكرمة، **عالم المخطوطات والنوادر**. مجلد ٢، عدد ١، ص ٢٧.

(138) Sharon 1997: 94, fig . 42, 43.

(١٣٩) المنجد ١٩٧٢: ١٠١-١٠٣.

(140) Al - Muaikel 1994: P1 . LXIII,-no. 7, 8.

(141) Sharon 1997: 102, fig. 48 a.

(١٤٢) الفعر ١٩٨٤: ٢٠٠.

(١٤٣) الحارثي وغباشي ١٩٩٧: ٥٠-٥١.

(144) A1-Muaikel 1994:165. P1 . LXIX, no .19.

(١٤٥) الفعر ١٩٨٤: ٢١٣.

(146) Grohrnann 1971: 72b, 83. Fig. 48c.

(١٤٧) غبان ١٩٩٣: ١٣٧، ١٤٠، ١٤٥.

(148) Sharon 1997: 115, fig. 50 a.

(149) A1-Muaikel 1994: P1 LXIII, no 7, p1. LXXVII, no .41.

(١٥٠) البني ١٩٨٩: ١٢٥.

(١٥١) جمعة كريم وسلطان المعاني: نقش شاهدي...

(152) Sharon 1997: 115, fig. 50 a.

(153) Sharon 1997: 144, fig. 55 a.

(154) Sharon 1997: 79, fig. 44.

(١٥٥) الراشد ١٩٨٩: ١٧٥، لوحة رقم ٢٥.

(156) Al-Muaikel 1994:148-144. Pl . LXIII, no .7.

(١٥٧) غبان ١٩٩٣: شكل رقم ٤٦، ص ١٣٧، شكل رقم ٤٩، ص ١٤، شكل رقم ٥٩، ص ١٤٢.

(١٥٨) الفعر ١٩٨٤: ١٩٣-١٩٦.

(١٥٩) جمعة كريم: ثلاثة نقوش...

(١٦٠) مايسة ١٩٩١: ١١٣.

(161) Miles 1948: 240, fig, 1. Pls 17, 18a.

(163) Sharon 1997: 115, fig. 50.

(164) Negeh. A. 1967 New Dated Nabatean Graffi from the Sinai **IEJ 17**. 250-255.

(١٦٤) فهمي ١٩٨٧: ٣٤٨-٣٦١.

(165) Majeed Khan and Ali al-Maghannam 1982.

(١٦٦) الزيلعي، أحمد ١٩٨٧، **العصور**، المجلد ٢، ج٢، ص ٢٦٠.

(167) Gruendler 1993: 122.

(١٦٨) غبان ١٩٩٣: ١٣٨.

(169) Sharon 1997: 144, fig. 55.

ملخص

نقش شاهدي لمحمد بن خالد بن عبد الملك بن الحرث بن الحكم من العدنانية بجنوب الأردن: دراسة نقشية تحليلية:

تناول هذا البحث دراسة لشاهد ضريح أحد الأمراء والأمويين، المسمى بمحمد بن خالد ابن عبد الملك بن الحرث بن الحكم، والذي استوطن قرية العدنانية (محنا قديماً) بجنوب الأردن.

فرغ النص الكتابي باستعمال الخط الكوفي الجاف، الذي عمّ استخدامه ما بين القرن الأول والقرن الثالث الهجري. كما تعود أهمية هذا النقش إلى أنه يحمل اسم أحد أبناء والي المدينة خالد بن عبد الملك (ما بين ١١٤-١١٩هـ)، وبسلسلة نسب كاملة. كما يحمل هذا الشاهد تاريخاً محدداً لوفاة صاحبه، مما يجعله مهماً لأغراض الدراسات الخطية المقارنة. وتبين هذه الدراسة استمرارية التواجد الأموي في جنوب الأردن خلال العصر العباسي الأول.

Abstract

The Tombstone of Mohammad Ibn Khalid Ibn 'AbdalMalik Ibn al-Harth Ibn al-Hakam from the Village of al'Adnanyah in the Southern Part of Jordan: An Analytical and Epigraphical Study

This research aims at studying a tombstone of an Umayyad prince, named Muhammad Ibn Khalid Ibn Abdal-Malik Ibn a!Harth Ibn alHakam, who had been settled in the southern part of Jordan.

Kufic style letters, which was used in the first to the third century after Hijra (7th- 9th cen.A.D), are used in writing the text. This inscription carries the name Mohammad, son of al-Madina governor, Khalid ibn abdal-malik (114-119 H.), with a full ancestral tine. Moreover, the inscription carries a definite dating, so it could be used for the comparative studies of the Arabic calligraphy. This study pointed out that the Umayyad settlement continued in the southern part of Jordan during the Abbasid period.

الحمى بين الجاهلية وصدر الإسلام

الدكتورة غيداء خزنة كاتبي

الأردن

الملخص

يتناول هذا البحث موضوع الحمى بين الجاهلية وصدر الإسلام.

إذ ارتبط ظهور الحمى قبل الإسلام بشح الموارد في الجزيرة العربية، وعدم كفاية أماكن الرعي والماء، وهذا أدى إلى التنافس بين القبائل للحصول على مساحة من الأرض للرعي فيها، والحفاظ عليها.

يقوم سيد القبيلة عادة بحمي الحمى للقبيلة، هذا إلى جانب ظهور أحماء خاصة بالشيوخ والأقيال.

وبمجيء الإسلام، أعلن الرسول (ص) إباحة الكلأ والماء والنار، وفي نفس الوقت لم يلغِ حمى القبائل التي أسلمت، ولكنه وجّه الحمى بالنسبة للمستقبل، بأن جعل مصلحة الدولة أساساً له.

وأنشأ الرسول (ص) أول حمى، وسار الخلفاء الراشدون في أثره وحموا الأحماء لمصلحة الدولة، وتوسع بعضهم بالحمى مع توسع حاجات الدولة، وقد أثار هذا الأمر حفيظة بعض القبائل ربما لتضييقه على مجالات الرعي لهم.

وفي البلاد المفتوحة أنشئت أحماء القبائل المقاتلة في مراكزها الجديدة، في الكوفة والبصرة والشام، وتم ذلك زمن الراشدين والأمويين. ولكننا لا نسمع ما يذكر عن أوضاع الأحماء حتى خلافة عمر بن عبد العزيز الذين أعلن إباحة الحمى للمسلمين، وربما كان ذلك نتيجة التذمر من استعماله.

وأخيراً جاء العباسيون وقرروا إلغاء أحماء الدولة.

المقدمة:

إن شحّ الموارد وقلة المياه[١]، إلى جانب التكاثر البشري المستمر، خلق جواً من التنافس بين القبائل للحصول على المرعى، والاستفادة منه لفترة تطول أو تقصر، وربما كان هذا، مع طبيعة الأوضاع في البوادي، أصل نشأة الحمى.

والحمى هو المكان الذي فيه الكلأ ويحمى من الناس أن يرعوه[٢]، وهو مظهر من مظاهر قوة القبيلة، يحمى لفائدتها وتمنع غيرها من التعرض له، وقيل هذا شيء حمى.. أي محظور لا يقرب[٣]، وهو في هذا خلاف المباح[٤]، والسمة الأساسية للحمى أن يترك دون حرث.

الحمى في الجاهلية:

يقوم سيد القبيلة أو شيخها في العادة بإعلان الخمى وتحديده[٥]، كما فعل كليب بن وائل سيد ربيعة[٦] بحمى ضرية[٧]، ويكون الحمى في هذه الحالة للقبيلة كلها.

وهناك إشارة إلى أحماء خاصة بالشيخ أو الملك قبل الإسلام، كما هو حال حمى ملوك كندة[٨]، ويصدق هذا على محاجر[٩] (المفرد محجر) أقيال اليمن، حيث كان لكل واحد منهم حمى خاص لا يرعاه غيره[١٠]. وهذا مفهوم بالنسبة لمجتمعات مستقرة يختلف وضعها عن قبائل رحالة.

وكان التجاوز على الحمى عاملاً في الاقتتال بين القبائل، ولبعض أيام العرب كالأيام بين بكر بن وائل وتميم[١١]، وبين بكر وتغالب أيضاً[١٢]، علاقة بقضية الحمى. وتستطيع القبيلة القوية أن تحافظ على حماها فترة من الزمن، ولكنها قد تستبيح حمى قبيلة أضعف، "ليخرجنّ الأعزّ منّا الأذلّ"،ويظهر هذا واضحاً في بعض قصائد الفخر، كقول أبي النجم العجلي مفاخراً بيوم ذي قار:

نحن أبحنا الريفَ للممتارِ يوم استلبنا رايةَ الجبار

بأسفلِ البطحاءِ من ذي قار[١٣]

وقد يغطي الحمى مساحة واسعة من الأراضي، فكانت مساحة حمى الربذة[١٤] مثلاً بريدا*[١٥] في بريد[١٦]، وكان حمى ضرية في بادئ الأمر ستة أميال من كل ناحية[١٧]، ثم زاد زيادة لم تحددها الرواة[١٨].

ويشترك في الحمى عشائر وبطون عديدة أحياناً. ومن ذلك أن حمى ضرية شاركت فيه بطون عديدة كبني الأضبط بن كلاب[١٩]، وبني الأدرم[٢٠]، وبني بجير[٢١]. كما كان في حمى ضرية حقوق لسبعة أبطن من بني كلاب -وهم أكثر الناس أملاكاً في الحمى[٢٢]- وحقوق لغني[٢٣]، وأسد[٢٤]، وبني ضباب[٢٥]، أما حمى أمّرة فشاركت فيه غني وأسد[٢٦].

وقد تقسم أراضي الحمى إلى نواح حسب العشائر المشاركة فيه، ويكون في كل ناحية عين ماء أو أكثر، ففي حمى ضرية كان لبني عبس ستة أمواه ولبني أسد مثلها[٢٦].

واستخدمت طرق عديدة لتحديد نطاق الحمى، كاستعواء كلب وتحديد مساحة الحمى بمنتهى صوته، يقول الشافعي في ذلك: "كان الرجل العزيز من العرب إذا انتجع بلداً مخصباً أوفى بكلب على جبل...، ثم استعواه ووقف له من يسمع منتهى صوته

---

* البريد حوالي ٢٤ كم. انظر: هنتس، المكاييل، ص ٨٢.

بالعواء، فحيث بلغ صوته حماة من كل ناحية..."[٢٨]، وهذه الإشارة قد تفسر ما يذكر عن كليب بن وائل باتخاذ الحمى[٢٩].

وقد يؤشر الحمى بطريقة غرز الرمح في الأرض، وهذا ما قام به عبيد بن ثعلبة بن يربوع بن الدؤل بن حنيفة، عندما خرج بأهله وماله يتتبع المرعى والماء، فلما أتى حجراً لاحظ أنها أرض ذات شأن، فركز رمحه في الأرض واندفع بفرسه وحجز ثلاثين داراً وثلاثين حديقة[٣٠].

إن الرمح يمثل القوة التي تسند الحمى، أما فكرة دفع الفرس فالغاية منها تحديد نطاق الحمى، ابتداءً بمكان الرمح وانتهاءً بالمكان الذي يستطيع الحصان الوصول إليه راكضاً.

واستخدمت طرق أخرى للإشارة إلى الحمى، منها استعمال أخشاب عليها ثياب سود تدل على موضع الحمى[٣١].

وظهرت أشكال أخرى للحمى وهي أحماء الآلهة، فيذكر أن قريشاً حمت للعزى (صنم تعبده غطفان)، شعباً من وادي حُراض يقال له سُقام يضاهون به حرم الكعبة[٣٢]، وكان هناك حمى لفُلْس (صنم تعبده طي)[٣٣]، وحمى لذي الشرى (وهو صنم لدوس)[٣٤]، وحمى لجلسد (صنم تعبده كندة وحضرموت)، ترعى به "سوامة وغنمة"[٣٥]. وهذه ليست أحماء للرعي، وإنما هي أماكن آمنة في ظل الآلهة، لمن ينزل فيها من أفراد أو قوافل، ولذلك فإن كلمة حرم هي المصطلح المناسب لها.

وهكذا يبدو أن الإمكانيات المحدودة وشحّ الموارد في الجزيرة قبل الإسلام، هي التي أدّت إلى ظهور الحمى، وكان في الغالب للقبائل، هذا إلى ظهور أحماء خاصة في جهات أخرى من الجزيرة، كانت للملوك والأقيال.

الحمى في الإسلام:

جاء الإسلام ونظر الرسول (ص) في مشكلة الماء والمرعى، وما ترتب عليها من خلافات وحروب بين القبائل.

أعلن الرسول (ص) أن الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار، حيث قال: "ثلاث لا يمنعن الماء والكلأ والنار"[٣٦].

والمراد بالماء "ماء السماء والعيون والأنهار التي لا مالك لها"، والمراد بالنار "الشجر الذي يحتطبه الناسي من المباح فيوقدونه"، وبالكلأ "الكلأ المباح الذي لا يختص بأحد"[٣٧]. وأشار أبو عبيد إلى إباحة الكلأ موضحاً: "... وذلك أن ينزل القوم في أسفارهم وبواديهم بالأرض فيها النبات الذي أخرجه الله للأنعام، مما لم ينصب فيه أحد بحرث ولا غرس ولا سقي،... ليس لأحد أن يحتظر منه شيئاً دون غيره، ولكن ترعاه أنعامهم ومواشيهم ودوابهم معاً..."[٣٨].

وأعاد الرسول (ص) النظر في الحمى بأن جعله لمصلحة الأمة، فأعلن أنه: "لا حمى إلا لله ورسوله"[٣٩]، وفي ذلك منع إحداث أحماء قبيلة جديدة أو أحماء خاصة بسادة القبائل.

وقد علّق الشافعي على قول الرسول (ص): "لا حمى إلاّ لله ورسوله" بأن الحمى كان لصلاح عامة المسلمين[٤٠].

وفي هذا الاتجاه نهى رسول الرسول (ص) عن حماية ما تناله أخفاف الإبل من الأراك -وهو مرعى لها-[٤١]، فقال: "لا حمى في الأراك"[٤٢].

ولكن الرسول (ص) أقرّ أحماء لبعض القبائل عندما جاؤوا إليه مسلمين فيذكر أنه حمى لأهل جرش حمى حول قريتهم، وكتب لهم كتاباً جاء فيه: "فمن رعاه من الناس فماله سُحت"[٤٣]، وحمى لبني عذرة واديهم بطلب من عنترة العذري[٤٤].

وأقرّ حمىً خاصة لبعض الأفراد أيضاً، فحمى لهلال المثعاني وادي سلبة مقابل عُشر عسل نحله. وهذا عسل بري، لكن يبدو أنه بكثرة، فجاءت الاستفادة منه مقابل دفع العشر[٤٥]، كما حمى الرسول (ص) لأبي سيارة المتعي -من قيس عيلان- جبلاً فيه نحل له[٤٦].

وقد يظن أن الحمى مثل وبالتحديد الحمى الخاص مثل الإقطاع[٤٧]، ولكن الإقطاع في هذه الفترة يعني التملك والدوام وليس الحمى كذلك.

واتجه الرسول (ص) إلى تأمين حاجات الأمة، وابتدأ بأن حمى النقيع[٤٨]، أو غرز النقيع[٤٩]، في مكان بينه وبين المدينة عشرون فرسخاً، لترعى فيه خيل المقاتلة في سبيل الله[٥٠]، وإبل الفيء والصدقة[٥١].

وترد إشارات تبيّن أن أبا بكر حمى البقيع[٥٢]، وقيل النقيع[٥٣]، والثابت أن الرسول (ص) هو الذي حمى النقيع. وهو من أفضل الأحماء، التي حماها الرسول (ص)، وقد نوّه الرسول (ص) بهذا الحمى فقال: "حمى النقيع نعم مرتع الأفراس، يحمى لهن، ويجاهد بهن في سبيل الله تعالى"[٥٤].

ورسم الرسول (ص) حدود هذا الحمى باستخدام رجل صيت، يقول البكري في ذلك: "إن النبي صلّى الصبح في مسجد بأعلى عسيب، وهو جبل بأعلى قاع النقيع، ثم أمر رجلاً صيتاً فصاح بأعلى صوته، فكان مدى صوته بريداً، وهو أربعة فراسخ*، فجعل ذلك حمى طوله بريد وعرضه الميل"**[٥٥].

وحمى الرسول (ص) إلى جانب (النقيع) أحماء أخرى كالحمى في وادي نِسْع[٥٦]، والحمى في وادي نخيل[٥٧]، وهي للخيل المضمرة[٥٨].

* الفرسخ حوالي ٦ كم. انظر: هنتس، المكاييل، ص ٩٤.

** الميل = ١/٣ فرسخ أي حوالي ٢ كم. المرجع السابق، ص ٩٥.

وكثيراً ما تحدث الفقهاء عن هذا النوع من الحمى (حمى الأمة) لفائدة المسلمين(٥٩).

أما أبو بكر فقد حمى أرضاً بالربذة لإبل الصدقة(٦٠).، وهي حمى الأبرق(٦١)، وكان الأبرق لعبس وذبيان الذين تمردوا في أول الردة، فلما تغلّب أبو بكر عليهم أخذ الأبرق لفائدة المسلمين(٦٢). وهذا مثل لأحماء تعود للمرتدين وصادرها أبو بكر إثر القضاء على تمردهم.

وقد يصدق هذا على أحماء ملوك (شيوخ) كندة، كما يفهم من إشارة اليعقوبي بقوله: "... وكان لكندة ملوك عدة يتّسمون بالملك ولكل واحد منهم حمى لا يرعاه غيره، فأغار زياد -بن لبيد البياضي- ليلاً وهم في محاجرهم فأصاب الملوك... وسبى النعم وسبايا كثيرة(٦٣).

وسار عمر بن الخطاب على نهج الرسول في الحمى، فأقر في بادئ الأمر حمى واديين لأحد بطون (فهم) كان الرسول (ص) قد وافق على حمايتهما لقاء عشر عسلهم(٦٤).

ثم التفت إلى حمى الأمة فوسعه، إذ يذكر أنه حمى النقيع أو ثبته لإبل الصدقة ولخيل المقاتلة(٦٥)، وحمى نقيع الخَضِمات(٦٦)، لخيل المقاتلة(٦٧)، وحتى الربذة لخيل المقاتلة ولإبل الصدقة(٦٨)، وجعل اتساعه بريداً في بريد(٦٩).

ويعتبر حمى الربذة من أهم المناطق الرعوية في الجزيرة العربية، إذ يشتمل على أنواع عديدة من الأشجار والنباتات يصل عددها إلى أكثر من خمسين نوعاً(٧٠). وقد نوّه الرسول (ص) بهذا الحمى فقال: "لنعم المنزل الحمى لولا كثرة حياته"(٧١).

ويشار في بعض المصادر إلى حمى الشرف مع الربذة(٧٢)، وهذا الربط يشير إلى أن عمر حمى الربذة في بادئ الأمر، ثم توسّع بالحمى إلى نجد باتساع حاجة الأمة إلى

الخيل، بالإضافة إلى تزايد الصدقة، فحمى في الشرف -كبد مجد- حمى ضَرِية ، وهو من أكبر الأحماء، فيقال إنه يمتد من ضرية إلى المدينة(٧٣).

وكان عمر أول من حمى هذا الحمى لإبل الصدقة وخيل المقاتلة، وجعل اتساعه ستة أميال من كل ناحية من نواحي ضرية(٧٤).

واتخذ عمر الخيل في الأمصار لاستعمال المقاتلة عند الحاجة. فقد اتخذ في الكوفة مثلاً أربعة آلاف فرس، ويشرف عليها سلمان بن ربيعة الباهلي. واتخذ في البصرة من الخيل نحو ذلك، ويشرف عليها جزء بن معاوية(٧٥). ويفترض أن يكون لهذه المجموعات من الخيل أحماء قريبة. فقد ذكر سيف ابن عمر (ت. ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، أنه "كان لعمر أربعة آلاف فرس في عدة لكون إن كان، يشتيها في قبلة قصر الكوفة وميسرته، ومن أجل ذلك يسمى ذلك المكان الآري إلى اليوم، ويربّعها فيما بين الفرات والأبيات من الكوفة مما يلي العاقول، فسمته الأعاجم (آخر الشاهجان)، يعنون معلف الأمراء. وكان قيمه عليها سلمان بن ربيعة الباهلي في نفر من أهل الكوفة... وبالبصرة نحو منها، وقيمه عليها جزء بن معاوية..."(٧٦).

ووجه عمر بن الخطاب عناية خاصة لرعاية الحمى والحفاظ عليه، فكان يتفقده بنفسه أحياناً(٧٧)، أو يعهد بذلك إلى ولاة يعينهم لهذا الغرض(٧٨).

فقد استعجل مولى له يدعى هنياً على حمى الربذة، وأوصاه بالضعفاء من العامة (رب الصريمة والغنيمة)، وطلب إليه التيسير عليهم دون الأغنياء في الإفادة من الحمى، حيث قال: "ويحك ياهني اضمم جناحك عن الناس واتق دعوة المظلوم، فإن دعوته مجابة، ادخل لي رب الصريمة ورب الغنيمة، ودعني من نعم عثمان بن عفان وابن عوف، فإن ابن عفان وابن عوف إن هلكت ماشيتهما رجعا إلى المدينة إلى نخل وزرع، وإن هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاءني يصيح: يا أمير المؤمنين، يا أمير المؤمنين، والماء والكلأ أهون علي من أن أغرم له ذهباً أو ورقاً. والله إن هذه

لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، ولولا هذا النعم الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت على الناس من بلادهم شيئاً(٧٩).

ومع ذلك ظهرت اعتراضات على الحمى، مما يشعر بأن بعض الجهات لم تكن مرتاحة له، لأنه شمل أراضي كانت في الماضي مراعي لبعض القبائل، فأثر على مجالها في الرعي. فقد اعترض رجل من بني ثعلبة على إجراءات عمر في الحمى قائلاً: "يا أمير المؤمنين، حميت بلادنا، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام، يرددها عليه مراراً، وعمر واضع رأسه، ثم إنه رفع رأسه إليه فقال: البلاد بلاد الله وتحمى لنعم مال الله، يحمل عليها في سبيل الله(٨٠). فجاء جواب عمر يؤكد مصلحة الأمة. إذ كان يحمل من حمى الربذة في سبيل الله على أربعين ألف بعير في العام الواحد(٨١).

وآلت الخلافة إلى عثمان، فسار على نهج أسلافه في الحمى، ولكنه وسع في الحمى وبخاصة حمى ضرية لزيادة إبل الصدقة(٨٢).

وقد أوضح عثمان ذلك بقوله للمقاتلة الذين قدموا من مصر إلى المدينة أثناء الفتنة: "أما الحمى فإن عمر حمى الحمى قبلي لإبل الصدقة فلما وليت زادت إبل الصدقة فزدت في الحمى لما زاد في إبل الصدقة(٨٣).

وقد انتقدت سياسة عثمان، وبخاصة من مقاتلة مصر الذين شاركوا في الخروج عليه، فاتهموه بأنه حمى الحمى(٨٤)، وأنه "حمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين كلهم إلاّ عن بني أمية"(٨٥)، كما ترد إشارات إلى أن عثمان كان أول من حمى الحمى لأبل الصدقة(٨٦)، وأنه حمى النقيع لإبل المسلمين(٨٧)، إضافة إلى أنه زاد في الحمى عما حماه عمر(٨٨).

وجاء على لسان السيدة عائشة أن الناس أنكروا على عثمان "موضع الغمامة" إشارة إلى موضع الكلأ الذي حماه(٨٩).

ومن الواضح أن بعض النقد لا أساس له، فقد كان الحمى بما فيه حمى النقيع قبله، وقد أشار عثمان إلى ذلك بقوله: "وقالوا: وحميت حمىً، وإني والله ما حميتُ حُمِيَ قبلي، والله ما حموا شيئاً لأحد ما حموا إلا غلب عليه أهل المدينة، ثم لم يمنعوا من رعيه أحداً واقتصروا لصدقات المسلمين يحمونها لئلا يكون بين من يليها وبين أحد تنازع، ثم ما منعوا ولا نحوّا منها أحداً إلا من ساق درهماً، وما لي من بعير غير راحلتين، ومالي ثاغية ولا راغية، وإني قد وليّت وإني أكثر العرب بعيراً وشاءً، فما لي اليوم شاة ولا بعير غير بعيرين لحجي..."[٩٠].

ويبدو أن عثمان سمح لبعض المتنفذين من قريش، بالإفادة من الحمى مما أثار النقمة عليه، ويفهم هذا من قوله للمحاصرين له في الفتنة: "جاءتني قريش فقالوا: إنه ليس من العرب قوم إلا لهم حمى يرعون فيه... فنفلت ذلك لهم، فإن رضيتم فأقروا، وإن كرهتم فغيروا أو فلا تقروا"[٩١].

ويظهر أن النقد شمل بعض أقرباء عثمان بالنسبة للحمى، إذ رد عثمان على منتقديه: "إن وجدتم فيه (أي الحمى) بعيراً لآل أبي العاص فهو لكم"[٩٢].

ويشار بعد هذا إلى بوادر خلاف بين رعاة الإبل وبين المشرفين على الأحماء، وهذا مما زاد في النقمة[٩٣].

وترد إشارات إلى الأحماء في الأمصار، وكان طبيعياً أن تقام أحماء فيها، لحاجة القبائل الخارجة في الفتوح، ثم التي التحقت بها بعدئذٍ في الأمصار إلى توفير مراعي لخيلهم وإبلهم ومواشيهم. وكانت المنطقة الواقعة شمال الكوفة حتى الأنبار، مشهورة بوفرة مراعيها، فصارت بعد الفتح حمى لأهل الكوفة، يمتد بين الجزيرة وظهر الحيرة[٩٤].

وقد شمل النقد تصرف بعض الولاة في الحمى، إذ ترد إشارة إلى أن الوليد بن عقبة، والي الكوفة، استعمل الربيع بن مري بن أوس الطائي على الحمى فيما بين الجزيرة

وظهر الحيرة[٩٥]، فمنع (أبا زبيد الطائي) و(تغلب) معه من الرعي في الحمى، فاشتكى أبو زبيد إلى الوليد فنحى الربيع عن الحمى، وسمح لأبي زبيد وتغلب بالرعي فيه[٩٦].

وترد إشارات قليلة إلى الأحماء في العصر الأموي، فيذكر أن سعد بن حميل بن شبث كان على حمى للخيل أيام معاوية[٩٧]، ويذكر أن عبد الواحد ابن عم عبد الملك بن مروان حمى مرج عبد الواحد (وهو بالجزيرة الفراتية) للمسلمين[٩٨].

ولكن يظهر أن طريقة الإفادة من الحمى استمرت سبباً للمشاكل أو للتذمر ربما نتيجة تدخل المتنفذين. مما دفع الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى إباحة الأحماء للناس[٩٩]، فأصدر أمراً أشار إلى ضرورة الأحماء وجدواها في البداية، ثم إلى ما لحقها من سوء الاستعمال، لذا قرر إباحتها.

وجاء في أمر الخليفة" ونرى أن الحمى يباح للمسلمين عامة، وقد كانت تحمى فتجعل فيها نوعاً من الصدقات، فيكون في ذلك قوة ونفع لأهل فرائض الصدقات. وأُدخل فيها وطعن فيه طاعن من الناس، فنرى فيء ترك حماها والتنزه عنها خيراً إذا كان ذلك من أمرها، وإنما الإمام فيها كرجل من المسلمين، وإنما هو الغيث ينزله الله لعباده فهم فيه سواء"[١٠٠].

إن إباحة الأحماء لا يعني إلغاءها، كما أنه لا يتبين إن كانت الإباحة استمرت بعد عمر بن عبد العزيز.

وجاء العباسيون، واتجهوا إلى إحداث جيش نظامي من العرب وغيرهم. وصارت مسؤولية الدولة أكبر وأشمل، ولم يعد للأحماء دور يذكر، فكان الاتجاه نحو إلغائها.

وقد بدأ أبو العباس بأن أقطع حمى ضرية إلى معروف بن عبد الله بن حبان (خال زوجته أم سلمة المخزومية)، فباعه بدوره إلى السري بت عبد الله الهاشمي عامل

اليمامة، ومنه انتقل بيعاً إلى جعفر بن سليمان وولده من بعده . وجاء المهدي فأنهى الأحماء[١٠٢].

ولم يكن الرأي الفقهي بعيداً عن الواقع، فقد اتجه أبو يوسف إلى فكرة إباحة الماء والكلأ والنار ورفض منعها عن أحد من الناس، فقال: "وكذلك أهل البادية إذا أسلموا على مياههم وبلادهم فلهم ما أسلموا عليه، وهو في أيديهم وليس لأحد من أهل القبائل أن يبني في ذلك شيئاً يستحق به منه شيئاً، ولا يحفر فيه بئراً يستحق به شيئاً، وليس لهم أن يمنعوا الكلأ ولا يمنعوا الرعاء ولا المواشي من الماء ولا حافراً ولا خفاً في تلك البلدة..."[١٠٣].

الهوامش

(١) Degoje, M. J., Arabia, E(I), Vol.1, p.373-377.

(٢) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت. ٧١١هـ/ ١٢١١م)، لسان العرب، (١٥) جزءاً، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥-١٩٥٦م، ج١٤، ص ١٩٩.

- الأزهري، محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م). كتاب تهذيب اللغة، (١٥) جزءاً، تحقيق عبد السلام محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٤م، ج٥، ص ٢٧٤، وسيشار إليه على النحو التالي: الأزهري، تهذيب.
- ابن عبد الحق البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن (ت. ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م)، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (وهو مختصر معجم البلدان لياقوت)، (٣) أجزاء، تحقيق وتعليق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٤م، ج١، ص ٤٢٨. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن عبد الحق، مراصد.
- الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ/ ١٤١٤م)، القاموس المحيط (٤) أجزاء دار الفكر ، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧١م، ج٤، ص ٣٢٢، وسيشار إليه على النحو التالي. الفيروز أبادي– المحيط.
- "المغانم المطابة في معالم طابة"، (قسم المواضع) تحقيق حمد الجاسر، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ١٢٠. وسيشار إليه على النحو التالي: الفيروز أبادي، المغانم.

- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٠) أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٦م، مكتبة النهضة، بغداد، ج٧، ص ١٤٩. وسيشار إليه على النحو التالي: علي، المفصل.

(٣) الجوهري، اسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ، ١٠٠٢م)، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، (٦) أجزاء، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م، ج٦، ص ٢٣١٩. وسيشار إليه على النحو التالي: الجوهري، الصحاح.

(٤) ابن سيده، علي بن اسماعيل (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م). المخصص، (١٧) جزءاً، تحقيق جماعة من علماء الأزهر، المطبعة الأميرية، دار الفكر، القاهرة، ١٣٢١هـ/ طبعة جديدة بالأوفست) ج١٠، ص ٢١١. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن سيده، المخصص.

(٥) الهمذاني، الحسن بن أحمد بن يعقوب (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م). صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٩٧٤م، ص ٣٢٣. وسيشار إليه على النحو التالي: الهمذاني، صفة.

- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (ت. ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م،، ص ١٨٦. وسيشار إليه على النحو التالي: الماوردي، الأحكام.

- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله الرومي البغدادي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، معجم البلدان، (٥) أجزاء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٧م، ج٢، ص ٣٠٨. وسيشار إليه على النحو التالي: ياقوت، معجم البلدان.

- ابن عبد الحق، مراصد، ج١، ص ٤٢٨. الفيروز أبادي، المغانم، ص ١٢٠.

- الخولي، البهي، الثروة في ظل الإسلام، ط٣، دار الاعتصام، القاهرة،١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص ٢٠١.
- الجليلي، عبد الرحمن، تملك الأموال وتدخل الدولة في الإسلام، جزءان، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٨هـ/ ١٩٩٨م، ج١، ص ٣٣٥.

(٦) هو كليب بن ربيعة بن الحرث بن زهير، وكان اسمه وائلاً فلما حمى كليبه الكلأ، قيل أعز من كليب وائل، وغلب هذا الاسم عليه، انظر:
- الألوسي، جمال الدين أبو المعالي محمود شكري (ت ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م)، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، (٣) أجزاء، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجة الأثري، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٨٩٦م، ج٣، ص ٣٣. وسيشار إليه على النحو التالي: الآلوسي، بلوغ.

(٧) ضرية: صقع واسع بنجد ينسب إليه حمى ضرية. انظر: ياقوت، معجم البلدان، ج٧، ص ٤٥٧. الفيروز أبادي، المغانم، ص ٢٢٨.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ، ١٦٨٢م). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، (١٣) جزءاً، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٩هـ، ١٩٨٦م، ج٦، ص ٢٧، ج٧، ص ٢٩٤. وسيشار إليه على النحو التالي: البغدادي، خزانة.
- الجاسر، حمد، أبو علي الهجري وأبحاثه في تحديد الموضع، ط١، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ص ٢٤٦، ٢٤٧. وسيشار إليه على النحو التالي: الجاسر، أبو علي الهجري.

(٨) اليعقوبي، أحمد بن واضح، (ت ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)، تاريخ، جزءان، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م، ج٢، ص ١٣٢، وسيشار إليه على النحو التالي: اليعقوبي، تاريخ.

- الخطيب البغدادي، أخمد بن علي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، تلخيص المتشابه في الرسم وحماية ما أشكل منه عن بوادر التصحيف والوهم، جزءان، تحقيق سكينة الشهابي، الطبعة الأولى، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٥م، ج٢، ص ٨٥٦. وسيشار إليه على النحو التالي: البغدادي، تلخيص.

(٩) المحاجر: المفرد محجر: ما حول القرية، يقول الأهزي محجر القيل من أقيال اليمن حوزته وناحيته التي لا يدخل عليه فيها غيره، وحجر: حجز، منع، قال ابن الأثير: يقال حجرت الأرض واحتجرتها إذا ضربت عليها مناراً تمنعها به من غيرك. انظر: ابن منظور، لسان، ج٤، ص ١٧١. وانظر: الزبيدي، أبو الفيض محمد بن يعقوب (ت ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م). تاج العروس، (١٠) جزاء، ط١، المطبعة الخيرية، مصر، أوفست، دار ليبيا للنشر والتوزيع، ليبيا، ١٣٠٦هـ، ج٣، ص١٢٦. وسيشار إليه على النحو التالي: الزبيدي، تاج.

- علي المفصل، ج٧، ص ١٥١.
- بافقيه، محمد عبد القادر وآخرون، مختارات من النقوش اليمنية القديمة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥م، ص ٣٦٤.

(١٠) ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد (ت ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م)، العقد الفريد، (٤) أجزاء، ط٢، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٩٢٨م، ج٣، ص ٣٤٢.، وسيشار إليه على النحو التالي: ابن عبد ربه، العقد.

أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت ٢٠٩هـ/ ٨٢٤م)، نقائض جرير والفرزدق/ (٣) أجزاء، تحقيق أنتوني اشلي بيفان، بريل، ليدن، ١٩٠٥-١٩١٢م، ج٣،ص١٠٢. وسيشار إليه على النحو التالي: أبو عبيدة، نقائض.

(١١) المفضل الضبي، أبو عكرمة عمر بن عمران بن زياد (ت ١٦٨هـ/ ٧٨٤م)، أمثال العرب، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٣٠٠هـ، ص ٥٥-٥٦.

- ابن عبد ربه، العقد، ج٣، ص ٣٥٢.

(١٢) أبو عبيدة، نقائض، ج٢، ص ٦٤٦.

(١٣) الربذة: تقع في عالية نجد، تبعد عن المدينة ثلاثة أيام أو أربعة، و(الخبرة) وسط حمى الربذة وهي في بلاد غطفان، انظر: الجاسر، حمد، الربذة، مجلة العرب، السنة الأولى، ج٥، ج٦، ج٧، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٣٨٦هـ-١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ج٧،ص٧٢٦، ج٥، ص ٤٢٠، ٤٢١.

- الجاسر، أبو علي الهجري، ص ٢٤٠، الفيروز أبادي، المغانم، ص ١٥١.

(١٤) هنتس، فالتر، المكاييل والأوزان الإسلامية، ترجمة كامل العسلي، الجامعة الأردنية، عمان، ص ٨٢. وسيشار إليه على النحو التالي: هنتس، المكاييل.

(١٥) البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه وضبطه وشرحه مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ١٩٤٥م، ج٤، ص ٦٣٣. وسيشار إليه على النحو التالي: البكري، معجم.

- البغدادي، خزانة، ج٤، ص ٤٧١. الجاسر، أبو علي الهجري، ص ٢٣٩.

(١٦) البكري، معجم، ج٣، ص ٨٦٠، الجاسر أبو علي الهجري، ص ٢٤٧.

(١٧) المصدر نفسه، ج٣، ٨٦٠، المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(١٨) كحالة، عمر رضا، معجم العرب، ط٣، مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ج١، ص ٣٣، سيشار إليه على النحو التالي: كحالة، معجم.

- الجاسر حمد، معجم قبائل المملكة العربية السعودية، ط١، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج١، ص ٤٠٣.

(١٩) الأدرم: هم بنو الأدرم بن لؤي بن غالب بن فهر، انظر: كحالة، معجم، ج١، ص ١٢، الجاسر أبو علي الهجري، ص ٢٥٤.

(٢٠) بنو بُجير، فخذ من ربيعة بن كلاب بن عامر بن صعصعة، انظر: كحالة، معجم/ ج١، ص ٦٢. الجاسر أبو علي الهجري، ص ٢٥٤. البكري، مُعجم، ج٣، ص ٨٦٣.

(٢١) كلاب بن ربيعة، بطن عظيم من عامر بن صعصعة، انظر: البكري، معجم، ج٣، ص ٦٨٨.

- الأصفهاني، الحسن بن عبد الله (ت ٢١٠هـ/ ٨٢٥م)، بلاد العرب، تحقيق حمد الجاسر، صالح أحمد العلي، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، بمساعدة المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٨م، ص ١٥٨. وسيشار إليه على النحو التالي: الأصفهاني، بلاد العرب.
- كحالة، معجم، ج٣، ص ٩٨٩.

(٢٢) كحالة، معجم، ج٣، ص ٨٩٥. وانظر الهمذاني، صفة، ص ٣٢٦، البكري، معجم، ج٣، ص ٨٦٦، ٨٦٩، ٨٧٤. الزبيدي، تاج، ج٣، ص ٢٠.

(٢٣) كحالة، معجم، ج١، ص ٢١-٢٢. ياقوت، معجم البلدان، ج١، ص ٢٥٣.

(٢٤) بنو ضباب: بطن من بني عامر بن صعصعة، ومن أوديتهم الريان في ضرية. كحالة، معجم، ج٢، ص ٦٦٠. البكري، معجم، ج٣، ص ٨٦٥-٨٧٠. الأصفهاني، بلاد العرب، ص ٩٢، ١٥٨.

(٢٥) الأصفهاني، بلاد العرب، ص ٣٨٦. ابن عبد الحق، مراصد، ج١، ص١١٧.

(٢٦) البكري، معجم، ج٣، ص ٨٦٤.

(٢٧) الشافعي، الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، الأم، مع مختصر المزني، (٨) أجزاء، ط٢، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج٤، ص ٤٨. وسيشار إليه على النحو التالي: الشافعي، الأم.

- ابن منظور، لسان، ج١٤، ، ص ١٩٩. ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص ٣٠٨.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م)، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، (١٣) جزءاً، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه، محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت/ ج٥، ص ٤٤. وسيشار إليه على النحو التالي: العسقلاني، فتح.

(٢٨) الماوردي، الأحكام، ص ١٨٦.

(٢٩) ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص ٢٢١-٢٢٢.

(٣٠) ابن الأثير، مجد الدين مبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، النهاية في غريب الحديث، (٥) أجزاء، تحقيق طاهر الزاوي، محمود الطناحي، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٣م، ج٢، ص ٩٤. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن الأثير، النهاية.

(٣١) ياقوت، معجم البلدان، ج٤، ص ١١٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٧٣.

(٣٣) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٣هـ/ ٨٢٨م)، السيرة النبوية، (٤) أجزاء في قسمين، ط٢، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، ص ٣٨٤. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن هشام، السيرة.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، كتاب السيرة النبوية (٤) أجزاء، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م، ج٢، ص ٧٤. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن كثير، السيرة.

(٣٤) ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص ١٥١.

(٣٥) ابن حنبل، أحمد (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، المسند، وبهامشه منتخب كنز العمال، (٦) أجزاء، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، ج٥، ص ٣٦٤. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن حنبل، المسند.

- ابن ماجة، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد (ت ٢٧٥هـ / ٨٢٦/)، سنن، جزءان، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص ٨٢٦. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن ماجة، السنن. وانظر:
- أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م)، كتاب الخراج، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية، رقم ٦٧٤، فقه مع معارضتها بطبعة بولاق، ١٣٠٢هـ، دار المعرفة للطباعة النشر، بيروت، ص ٩٦، ٩٧. وسيشار إليه على النحو التالي: أبو يوسف، الخراج.
- يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٢هـ/ ٨١٧م)، الخراج، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص ١٠١.و سيشار إليه على النحو التالي: يحيى بن آدم، الخراج.
- أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م)، الأموال، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٢٧١. وسيشار إليه على النحو التالي: أبو عبيد، الأموال.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، (١٥) جزء، ج (١، ٢)، تحقيق عبد الخالق الأفغاني، (ج ٣-١٥)، تحقيق عامر العمري الأعظمي، ١٩٧٠م، ج٧، ص ٣٠٤. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن أبي شيبة، المصنف.
- الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)، المعجم الكبير، (٢٥) جزء، حققه وخرج أحاديثه حمدي السلفي، نشر وزارة الأوقاف

والشؤون الدينية، الجمهورية العراقية، شاركت في طباعته مطبعة الامة، والدار العربية للطباعة، بغداد ومطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، ١٩٧٩ -١٩٨٤م، ج١١، ص ٨٠. وسيشار إليه على النحو التالي: الطبراني، معجم.

- الديلمي، شيرويه بن شهردار بن شيرويه (ت ٥٠٩هـ/ ١١١١م)، فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب، (٥) أجزاء، تحقيق فواز الزمرلي ومحمد المعتصم بالله البغدادي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ج٤، ص ٤٦٧. وسيشار إليه على النحو التالي: الديلمي، فردوس.
- البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد (ت ٥١٦هـ/ ١١٢٢م)، مصابيح السنة، (٤) أجزاء، تحقيق يوسف المرعشلي ومحمد سليم سمارة وجمال حمدي الذهبي، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٧م، ج٢، ص ٣٦٥. وسيشار إليه على النحو التالي: البغوي، مصابيح.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م)، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، (١٣) جزءاً، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٥، ص ٢٧٣. ج٦، ص ١٥١. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن العربي، عارضة.
- النووي، محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الشافعي (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، المجموع شرح المهذب، (١٨) جزءاً، نشر زكريا علي يوسف، د. ت، مطبعة العاصمة ومطبعة الإمام، مصر، ج١٤، ص ٤٨٨. وسيشار إليه على النحو التالي: النووي، المجموع.
- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (٣٠) جزءاً، جمع وترتيب عبد الرحمن بن

محمد النجدي وابنه محمد، ط١، مطابع الرياض. ١٣٨٣هـ/ ١٣٨٣هـ، ج٢٩، ص ٢١٨-٢٢٠. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن تيمية، مجموع.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف بن علي (ت ٧٤٢هـ/ ١٣٤١م)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٣٥) جزءاً، تحقيق بشتر عواد معروف، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م، ج١٤، ص ٤٥٥. وسيشار إليه على النحو التالي: المزي، تهذيب.

(٣٦) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص ٨٢٦.

(٣٧) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٧٣.

(٣٨) ابن حنبل، المسند، ج٤، ص ٧١.

- البخاري، محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، صحيح البخاري، (٩) أجزاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣، ص ١٤٨. وسيشار إليه على النحو التالي: البخاري، صحيح.
- أبو داود، السنن، ج٣، ص ٤٦١. وانظر:
- الشافعي، الأم، ج٤، ص ٤٨، أبو عبيد، الأموال، ص ٢٧١، ابن أبي شيبة، المصنف، ج٧، ص ٣٠٣.
- ابن زنجويه، حميد بن مخلد بن قتيبة (ت ٢٥١هـ/ ٨٦٥م)، كتاب الأموال، (٣) أجزاء، تحقيق شاكر ذيب فياض، ط١، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٩٨٦م، ج٢، ص ٦٦٦.
- الطبراني، المعجم، ج٨، ص ٩٥-٩٧، الأزهري، تهذيب، ج٥، ص ٢٧٣.
- السمناني، أبو القاسم علي بن محمد (ت ٤٩٩هـ/ ١١٠٥م)، روضة القضاة وطريق النجاة، (٤) أجزاء، تحقيق صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الفرقان، عمان، ط٢، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ج٢، ص ٥٥١. وسيشار إليه على النحو التالي: السمناني، روضة.

- الديلمي، فردوس، ج٥، ص ٢٩٧، البغوي، مصابيح، ج٢، ص ٣٦٥، ابن العربي، عارضة، ج٦، ص ١٠٥
- الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى (ت ٥٥٧هـ/ ١١٦١م)، المصنف، (٤١) جزءاً، تحقيق سالم بن محمد بن سليمان الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج١٩، ص ١٦٩. وسيشار إليه على النحو التالي: الكندي، المصنف.
- النووي، المجموع، ج١٤، ص ٤٨٦، ابن منظور، لسان، ج١٤، ص ١٩٩.
- ابن بلبان، علاء الدين علي بن بلبان (ت ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م)، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، (٩) أجزاء، قدم له وضبط نصه كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ج١، ص ١٧٤. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن بلبان، الإحسان.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م)، موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، (٨) أجزاء، تحقيق حسين الداراني وعيده كوشك، ط١، دار الثقافة العربية، بيروت، ١٩٩٠م، ج٥، ص ٢٣٥. وسيشار إليه على النحو التالي: الهيثمي، موارد.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م)، كشف الأستار عن زوائد على الكتب الستة، (٣) أجزاء، تحقيق حبيب الأعظمي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م، ج٢، ص ١١١. وسيشار إليه على النحو التالي: الهيثمي، كشف.
- الزبيدي، تاج، ج١٠، ص ٩٩.

(٣٩) الشافعي، الأم، ج٤، ص ٤٨.

(٤٠) أبو عبيد، الأموال، ص ٧٧٦.

- أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م)، غريب الحديث، (٤) أجـزاء، تحقيق محمد عبد المعين خان، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ١٩٦٤، بالأوفست، دار الكتاب العربي، بيروت،١٩٧٦م، ج٢، ص١٢١، ١٢٢. وسيشار إليه على النحو التالي: أبو عبيد، غريب.

(٤١) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م)، سنن الدارمي، جزءان، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، دار إحياء السنة النبوية، د. ت، ج٢، ص ٢٦٩. وسيشار إليه على النحو التالي: الدارمي، سنن.

- أبو داود، السنن، ج٣، ص ٤٤٧-٤٤٨.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، كتاب الثقات، (٩) أجزاء، ط١، نشر مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن،١٩٧٣م، ج٩، ص ١٣. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن حبان، الثقات.
- الطبراني، معجم، ج١، ص٢٧٨، ٢٧٩. الأزهري، تهذيب، ج٤، ص ٤٥٥. ابن منظور، لسان، ج٤، ص ١٩٩.
- الهيثمي، موارد، ج٤، ص ١٩، ج٥، ص ٢٣٩.
- ابن بلبان، الإحسان، ج٦، ص ١٤.

(٤٢) الأزهري، تهذيب، ج٤، ص ٢٨٥.

- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م). دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، (٧) تحقيق عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م، ج٥، ص ٣٨٩. وسيشار إليه على النحو التالي: البيهقي، دلائل.
- ابن الأثير، النهاية، ج٢، ص ٣٤٥.

- ابن الأثير، علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م). أسد الغابة في معرفة الصحابة، (٥) أجزاء، جمعية المعارف، طهران، ج٢، ص ٢٠٧. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن الأثير، أسد.
- ابن كثير، السيرة، ج٤، ص ١٤٤.
- النويري، أحمد بن عبد الله الوهاب (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، (١٨) جزءاً، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، دار الكتب المصرية، ١٩٧٥-١٩٨٥م، ج١٨، ص ٩٨. وسيشار إليه على النحو التالي: النويري، نهاية الأرب.

(٤٣) خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، كتاب الطبقات، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٨٢م، ص ١٢٢. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن خياط، الطبقات.

(٤٤) الدار قطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) ، سنن الدار قطني، وبذيله التعليق المغني على الدار قطني، (٤) أجزاء، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج٤، ص ٢٣٨. وسيشار إليه على النحو التالي: الدار قطني، سنن

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، (٨) أجزاء، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج٢، ص ٥٢. وسيشار إليه على النحو التالي: السيوطي، الدر.

(٤٥) ابن خياط، الطبقات، ص ٤٦، ١٢٥.

(46) Lokkegaard, F. 1950, Islamic Taxation in the classic Period, Brannet and Korch, Copenhagen, 1950, p. 30, 31, 32.

(٤٧) النقيع لغة هو مستنقع الماء، والنقيع هو القاع، وهو على عشرين فرسخاً من المدينة، ومساحته ميل في بريد، ياقوت، معجم البلدان، ج٣، ص ٣٠١، وانظر:

ابن حنبل، المسند، ج٢، ص ١٥٧، البخاري، صحيح، ج٣، ص ١٤٨. أبو داود، السنن، ج٣ ، ص ٤٦١.

- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)، دقائق التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية)، (٦) أجزاء، تحقيق محمد السيد الجليند، ط٢، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ج٤، ص ٣٩٩. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن تيمية، دقائق.
- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)، التفسير الكبير، (٧) أجزاء، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، ج٥، ص ٢٧٠. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن تيمية، التفسير.
- الفيروزي آبادي، المغانم، ص ١٢١، ٤١٥، ٤١٦. الجاسر، أبو علي الهجري، ص ٣٧٩.

(٤٨) غرز النقيع، غرز، نبت له رائحة طيبة، حماه الرسول لخيل المسلمين، انظر: ياقوت، معجم البلدان، ج٥، ص ٣٠٢. ابن منظور، لسان، ج٥، ص ٣٨٧. الفيروز آبادي، المغانم، ص ٣٠٣، ٤١٦. أما البقيع فهو مدفن أخل المدينة انظر:

- الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٣م)، كتاب الأمكنة والمياه والجبال، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، النجف، ١٩٦٢، ص ١٨. وسيشار إليه على النحو التالي: الزمخشري، الأمكنة.
- ياقوت، معجم البلدان، ج٥، ص ٣٠٢.

(٤٩) ابن حنبل، المسند، ج٢، ص ١٥٥، ١٥٧. وانظر:

- الواقدي، محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)، المغازي، (٣) أجزاء، تحقيق مارسدن جونس، جامعة أكسفورد، ١٩٦٦، ج٢، ص ٤٢٥، ٤٢٦. وسيشار إليه على النحو التالي: الواقدي، المغازي.

- أبو عبيد، الأموال، ص ٢٧٤، أبو داود، السنن، ج٣، ص ١٨٠، ١٨١.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، فتوح البلدان، تحقيق M. J. De Goeje، بريل، ليدن، ١٩٦٨، ص ٩.
- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن اسحاق بن موسى بن مهران (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، كتاب ذكر أخبار أصبهان، جزءان، بريل، ليدن، ١٩٣٤م، ج٢، ص ١١٦.
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، السنن الكبرى، (١٠) أجزاء، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الطن، ١٣٤٤هـ/ ١٣٥٥م، ج٦، ص ١٤٦. وسيشار إليه على النحو التالي: البيهقي، السنن.
- البكري، معجم، ج٤، ص ١٣٢٤، ابن الأثير، النهاية، ج٣، ص ٣٨٥.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، المغني في شرح الخرقي، ج٦، ص ١٦٧.
- ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد (ت ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م)، الشرح الكبير على متن المقنع، كتابان في مجلد واحد، ١٣٤٧هـ، مطبعة المنار بمصر، ١٩٧٢، دار الكتاب العربي، بيروت، (١٢) جزءاً، بعناية مجموعة من العلماء، مطبعة المنار، مصر، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ج٦، ص ١٨٢.
- النووي، المجموع، ج١٤، ص ٤٨٧.
- ابن جماعة، بدر الدين محمد بن ابراهيم بن سعد الله (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، ط١، قطر، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص ١١٧.

- العاقولي، محمد بن محمد بن عبد الله (ت ٧٩٧هـ/ ١٣٩٤م)، الرصف لما روي عن النبي من الفعل والوصف، جزءان، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٩٧٣م، ج٣، ص ٢١، ٢٢. وسيشار إليه على النحو التالي: العاقولي، الرصف.
- الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م)، الدراري المضية شرح الدرر البهية، جزءان، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ج٢، ص ٣٢٧. وسيشار إليه على النحو التالي: الشوكاني، الدراري.
- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي، (٩) أجزاء، القاهرة، ١٣٨٦-١٣٩٢هـ/ ، ج٨، ص ٢٧٧٣-٢٧٧٨.

(٥٠) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، الاستذكار، (٣٠) جزءاً، تحقيق عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الوعي، حلب، القاهرة، ١٩٩٣م، ج ٢٧، ص ٤٣٩.. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن عبد البر، الاستذكار.
- ابن منظور، لسان،، ج٥، ص ٣٨٧، ج٨، ص ٣٦٣، مادة (نقع)، ج١٤، ص ١٩٩ (مادة حما).
- ابن تيمية، التفسير، ج٧، ص ٢٠٧.

(٥١) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، المعارف، حققه وقدم له ثروت عكاشة، ط٢، ١٩٦٩م، دار المعارف، مصر، ص ١٩٠. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن قتيبة، المعارف.

(٥٢) المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين (ت ٩٧٥هـ/ ١٥٦٧م)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، (١٦) جزءاً، ضبطه وفسر غريبه بكر حياتي وصفوة السقا، مكتبة التراث الإسلامي، حلب، ١٩٧٩م، ج٥، ص ٦١٧. وسيشار إليه على النحو التالي: المتقي، كنز.

(٥٣) ياقوت، معجم البلدان، ج٥، ص ٣٠٢، الفيروز آبادي، المغانم، ص ٤١٦.

(٥٤) البكري، معجم، ج٤، ص ١٣٢٤.

(٥٥) نِسعْ: موضع في صدر وادي العقيق. انظر: ابن عبد الحق، مراصد، ج٣، ص ١٣٧١. الفيروز آبادي، المغانم، ص ٤١٠. الزبيدي، تاج، ج٥، ص ٥٢٣.

(٥٦) ابن شبة، عمر (ت ٢٦٢هـ/ ٨٧٥م)، تاريخ المدينة المنورة (٤) أجزاء، تحقيق فهيم محمد شلتوت، دار الأصفهاني، للطباعة، جدة، ١٣٩٣هـ/ ج١، ص ١٥٦. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن شبة، تاريخ المدينة.

(٥٧) تضمير الخيل، أن تعلف حتى تسمن ثم ترد إلى القوت، وذلك في أربعين يوماً وتسمى هذه المدة المضمار، ويكون المضمار وقتاً للأيام التي تضمر فيها الخيل للسباق أو للركض إلى العدو. انظر: ابن منظور، لسان، ج٤، ص ٤٩٢.

(٥٨) الشافعي، الأم، ج٤، ص ٤٨. وانظر:

- السمناني، روضة، ج٢، ص ٥٥١، ٥٥٣.
- النووي، المجموع، ج١٤، ص ٤٨٦.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ/ ١٣٩١م)، المنثور في القواعد، (٣) أجزاء، تحقيق تيسير فائق، مراجعة عبد الستار أبو غدة، ط١، مؤسسة الفليج للطباعة والنشر، الكويت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ج١، ص ٩٥. وسيشار إليه على النحو التالي: الزركشي، المنثور.
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم (ت ٧٩٩هـ/ ١٣٩٦م)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، (جزءان)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، مصر، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م، ج١، ص ٩٤. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن فرحون، تبصرة.
- الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم (ت ٩٦٠هـ/ ١٥٥٢م)، مختصر المقنع، منشورات المؤسسة السعيدية، الرياض، مطبعة الدجوي، القاهرة، ١٩٨١م، ص ١١٠. وسيشار إليه على النحو التالي: الحجاوي، مختصر.

الشربيني، محمد بن أحمد (ت ٩٧٧هـ/ ١٥٦٩م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج، (٤) أجزاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٣٣م ج٢، ص ٣٦٨، ٣٦٩. وسيشار إليه على النحو التالي: الشربيني، مغني.

(٥٩) الماوردي، الأحكام، ص ١٨٥. ابن جماعة، تحرير، ص ١١٧.

(٦٠) الأبرق: مكان في الربذة ومنه إلى المدينة اثنا عشر ميلاً. الفيروز آبادي، المغانم، ص ٣٧٠، وانظر: الجاسر، أبو علي الهجري، ص ٢٤٢.

(٦١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك (١٠) أجزاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٣، ص ٢٤٧-٢٤٨. وسيشار إليه على النحو التالي: الطبري، تاريخ. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٥م)، تهذيب تاريخ دمشق، (٧) أجزاء، هذبه ورتبه عبد القادر بدران، ابن عساكر، تهذيب دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩م، ج٧، ص ١٠١. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن عساكر، تهذيب.

(٦٢) اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص١٣٢. وانظر: Lokkegaard, Islamic Taxation P 31.

(٦٣) ابن خزيمة، أبو بكر بن إسحاق بن خزيمة (ت ٣١١هـ/ ٩٢٣م)، صحيح ابن خزيمة، (٤) أجزاء، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ج٤، ص ٤٥، ٤٦. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن خزيمة، صحيح.

(٦٤) الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م)، معالم السنن، (٨) أجزاء، مطبوع بهامش مختصر سنن أبي داود للمنذري، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقهي، دار المعرفة، بيروت، ج٢، ص ١٠. وسيشار إليه على النحو التالي: الخطابي، معالم.

- الصغاني، الحسن بن محمد بن الحسن (ت ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م)، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، (٥) أجزاء، (ج١، ٤)، تحقيق عبد

العليم الطحاوي، (ج٢، ٥)، تحقيق إبراهيم الأنباري (ج٣) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٠-١٩٧٧م، ج٣، ص ٢٨٧. وسيشار إليه على النحو التالي: الصغاني، التكملة.

- ابن عبد الحق، مراصد، ج١، ص ٤٢٩.
- الفيروز آبادي، المغانم، ص ١٢١، ٤١٥.
- الطريحي، فخر الدين بن محمد بن أحمد بن علي (ت ١٠٨٥هـ/ ١٦٧٤م)، مجمع البحرين، (٦) أجزاء، تحقيق أحمد الحسيني، ط١، دار الثقافة، النجف، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ج٤، ص ٣٩٨. وسيشار إليه على النحو التالي: الطريحي، مجمع.
- العظيم آبادي، عون، ج٨، ص ٣٤٠.

(٦٥) الخضمات: هو من أودية الحجاز، يدفع سيله إلى المدينة، يسلكه العرب إلى مكة. انظر: الفيروز آبادي، المغانم، ص ٤١٥.

(٦٦) ياقوت، معجم البلدان، ج٥، ص ٣٠١. ابن عبد الحق، مراصد، ج٣، ص ١٣٨٧. الفيروز آبادي، القاموس، ج٣، ص ٩٠.

(٦٧) البخاري، صحيح، ج٣، ص ١٤٨. ابن شيبة، المصنف، ج٧، ص ٣٠٤. البكري، معجم، ج٢، ص ٦٣٣.

- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م). البداية والنهاية، (١٤) جزءاً، ط٢، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٧م، ج٧، ص ٧٣. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن كثير، البداية.
- المتقي، كنز، ج٥، ص ٦١٧.
- الراشد، سعد بن عبد العزيز. الربذة، جامعة الملك سعود، الرياض، ص ٢٧. وسيشار إليه على النحو التالي: الراشد، الربذة.

(٦٨) البكري، معجم، ص ٦٣٣. البغدادي، خزانة، ج٤، ص ٤٧١.

(٦٩) الراشد، الربذة، ص ٢٨.

(٧٠) الفيبروز آبادي، المغانم، ص ١٢٠.

(٧١) البخاري، صحيح، ج٣، ص ١٤٨. الدار قطني، سنن، ج٤، ص ٢٣٨. البيهقي، السنن، ج٦، ص ١٤٦. البكري، معجم، ج٣، ص ٧٣٦. ابن [illegible]ير، النهاية، ج٢، ص ٤٦٣.

- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله (ت ٦٥٦ت/ ١٢٥٨م)، مختصر سنن أبي داود، (٨) أجزاء، تحقيق أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ج٤، ص ٢٧٠. وسيشار إليه على النحو التالي: المنذري، مختصر.
- ابن منظور، لسان، ج٩، ص ١٧٥ (شرف). ابن جماعة، تحرير، ص ١١٧. العاقولي، الرصف، ج٣، ص ٣١، ٣٢، الشوكاني، الدراري، ج٢، ص ٣٢٧. البغدادي، خزانة، ج٧، ص ٢٤٩.
- الكفراوي، عوف، سياسة الإنفاق العام في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٢٣١. وسيشار إليه على النحو التالي: الكفراوي، سياسة.

(٧٢) البكري، معجم، ج٣، ص ٨٦٠. الجاسر، أبو علي الهجري، ص ٢٤٧.

(٧٣) البكري، معجم، ج٣، ص ٨٦٠. الفيروز آبادي، المغانم، ص ٢٢٨. الزبيدي، تاج، ج٦، ص ١٥٢، ٢١٩. الجاسر، أبو علي الهجري، ص ٢٤٧.

(٧٤) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٥٢. وانظر: عواد محمود، الجيش والقتال في صدر الإسلام، ط١، مكتبة المنار، الأردن، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ١٠٦.

(٧٥) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٥٢.

(٧٦) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٢٠٢ (رواية سالم عن أسلم).

- ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق زينب إبراهيم القاروط، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٧٢. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن الجوزي، مناقب.

(٧٧) أبو يوسف، الخراج، ص ١٠٥. الشافعي، الأم، ج٣، ص ٤٨. ابن شبة، تاريخ المدينة، ج٣، ص ٨٣٩، ٨٤٠.

(٧٨) أبو يوسف، الخراج، ص ١٠٥. وانظر: الشافعي، الأم، ج٣، ص ٤٨. أبو عبيد، الأموال، ص ٢٧٤. ابن شبة، تاريخ ، ج٣، ص ٨٣٩، ٨٤٠.

- وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت ٣٠٦هـ/ ٩١٨م)، أخبار القضاة، (٣) أجزاء، د. ت، عالم الكتب، بيروت، ج١٢،، ص ٢١٢.
- السمناني، روضة، ج٢، ص ٥٥٢. النووي، المجموع، ج١٤، ص ٤٨٦.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف (ت ٧٦٢هـ/ ١٣٦٠م)، نصب الراية لأحاديث الهداية، (٤) أجزاء، ط٢، نشر المكتبة الإسلامية، ١٩٧٣م، ج٣، ص ٤١١.

(٧٩) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٧٥.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، أنساب الأشراف (الشيخان، أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وولدهما)، تحقيق إحسان صدقي العمد، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، ١٩٨٩م، ص ٣٢٧-٣٢٨. وسيشار إليه على النحو التالي: البلاذري، أنساب (الشيخان).

- ابن شبة، تاريخ المدينة، ج٣، ص ٨٣٩. الدار قطني، سنن، ج٤، ٢٣٨.

(٨٠) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٧٥.

(٨١) الباقلاني، محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٢٢٢. وسيشار إليه على النحو التالي: الباقلاني، التمهيد.

- البكري، معجم، ج٣ ، ص ٨٦٠. ابن الأثير، النهاية، ج٣، ص ٨٧. ابن منظور، لسان، ج٤، ص ٤٨٤ (ضرا). الهيثمي، موارد، ج٧، ص ١٢٦.

(٨٢) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٢٥٤،. وانظر:

- ابن حنبل، أحمد (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، كتاب فضائل الصحابة، جزءان، تحقيق وصي الله بن محمد بن عباس، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م، ج١، ص ٤٧٠. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن حنبل، فضائل.

- خليفة بن خياط، (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، تاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٧م، ص ١٦٩. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن خياط، تاريخ.
- ابن العربي، عارضة، ج١٣، ص ١٦١. السيوطي، الدر، ج٤، ص ٣٦٩.

(٨٣) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، كتاب جمل من أنساب الأشراف، (١٣) جزءاً، حققه وقدم له سهيل زكار، ورياض زركلي، بإشراف مكتب البحوث والدراسات، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ج٦، ص ١٤٩. وسيشار إليه على النحو التالي: البلاذري، أنساب (جمل).
- اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص ١٧٤.
- مؤلف مجهول، من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، الإمامة والسياسة، تحقيق سعيد صالح، رسالة ماجستير في قسمين، الجامعة الأردنية، ١٩٧٨م، ص ٣٣، ٣٤.
- الطبري، تاريخ، ج٤، ص٣٤٧. ابن عبد ربه، العقد، ج٥، ص ٦٤. الأصفهاني. بلاد العرب، ص ٣٨٦.

(٨٤) ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد بن هبة الله (ت ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (١٧) جزءاً، ط٢، القاهرة، ١٩٥٩م، ج١، ص ١٩٩، ج٣، ص ٣٩. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن أبي الحديد، شرح.

(٨٥) القلقشندي، أبي العباس أحمد (ت ٨٢١هـ / ١٤١٨م)/ صبح الأعشى، (١٤) جزءاً، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م، ج١٣، ص ١٠٥. وسيشار إليه على النحو التالي: القلقشندي، صبح.
- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت حوالي ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م)، الأوائل، جزءان، تحقيق محمد المصري ووليد القصاب، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م، ج١، ص ٢٦٠. وسيشار إليه على النحو التالي: العسكري، الأوائل.

(٨٦) البلاذري، أنساب، (جمل)، ج٦، ص ١٤٩.

(٨٧) البيهقي، السنن، ج٦، ص ١٤٧.
(٨٨) ابن حنبل، فضائل، ج١، ص ٤٥٢، ٤٥٤. ابن منظور، لسان، ج١٢، ص ٤٤٤، (غم)، ج١٤، ص ٢٠٠ (حما).
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٧٤م)، سير أعلام النبلاء، (٢٥) جزء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعلي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج١٣، ص ٥٨٥. وسيشار إليه على النحو التالي: الذهبي، سير.
- الأميني، عبد الحسين أحمد ، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، (١١) جزءاً، عني بنشره الحاج حسن إيراني، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ج٨، ص ٢٣٦. وسيشار إليه على النحو التالي: الأميني، الغدير.
(٨٩) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٢٤٧.
(٩٠) ابن شبة، تاريخ المدينة، ج٣، ص ١١١٤.
(٩١) المصدر السابق، ج٣، ص ١١٣٦.
(٩٢) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٢٢.
(٩٣) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/ ٩٧٦م)، كتاب الأغاني، (٢٦) جزءاً، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٣م، ج٥، ص ١٣٧. وسيشار إليه على النحو التالي: الأصفهاني، الأغاني.
- جودة جمال، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، الشركة العربية للطباعة والنشر، عمان، ١٩٧٩م، ص ١٥٥.
(٩٤) ابن دريد، محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، كتاب الاشتقاق، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، جزءان، مكتبة المثنى، بغداد، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٣٨٣. وسيشار إليه على النحو التالي: ابن دريد، الاشتقاق.
- الأصفهاني، الأغاني، ج٥، ص ١٣٧، ابن أبي الحديد، ج١٧، ص ٢٣٦.
(٩٥) الأصفهاني، الأغاني، ج٥، ص ١٣٧.

(٩٦) السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت ٥٦٢هـ/ ١١٦٦م)، الأنساب، صححه وعلق عليه عبد الرحمن اليماني، (١٢) جزءاً، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن، الهند، ج٥، ص ٢٣٣.
ابن ماكولا، علي بن هبة الله بن علي (ت ٤٧٥هـ/ ١٠٨٢م)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب. اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، (٧) أجزاء، ط٢، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الدكن، ١٩٦٢م، طبعة جديدة بالأوفست، بيروت، ج٥، ص ٩٣.

(٩٧) ابن عبد الحق، مراصد، ج٣، ص ١٢٥٥.

(٩٨) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، (٩) أجزاء، د. ت، دار صادر، بيروت، ج٥، ص ٣٨١.

(٩٩) ابن عبد الحكم، عبد الله بن عبد الحكم (ت ٢١٤هـ/ ٨٢٩م)، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، نسخها وصححها وعلق عليه أحمد عبيد، ط٢، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٨٣م، ص ٨١.

(١٠٠) البكري، معجم، ج٣، ص ٨٦٦.

(١٠١) البكري، معجم، ج٣، ص ٦٣٣. الجاسر، أبو علي الهجري، ص ٢٤٠.

(١٠٢) أبو يوسف، الخراج، ص ٦٣.

فكرة الجهاد بين الآباء والأبناء

-قراءة موضوعية لصور من التاريخ والأدب القديم-

الأستاذ الدكتور حسين جمعة

كلية الآداب

جامعة دمشق

مدخل:

لا مراء في أن الثقافة -بما فيها من الإنجازات الفكرية والأدبية والفنية...- قد أخذت تتراجع في المنتصف الثاني للقرن العشرين لصالح الحياة السياسية، ثم الاقتصادية والتقنية، والإيديولوجية الخالصة... ومن ثم جاءت الحياة الاجتماعية ملبية لذلك فتغيرت المفاهيم؛ وتبدلت القيم، أو حكم عليها بالتخلف... فالأعمال الأدبية -غالباً- لم تعد تمثّل روح الأمة، وشفافية ألقها النفسي... والقيم الموروثة. فالجهاد -على سبيل المثال- غدا عبئاً على حياة الأفراد والأمة؛ في أحسن الحالات؛... وكذا تغيّرت مفاهيم العدالة والصدق...

فالثقافة باعتبارها الوجه الأنصع للحضارة، ومن ثم بمعناها الوجودي والأنثروبولوجي تتصدر حياة الأمم الحية، وتشغل بال كل فرد فيها... لأنها تمتلك في طبيعتها رؤية صنع الأحداث الجسام، وتوجيه المتغيرات الأساسية في حياة الناس على مختلف الصُعُد... لبناء المستقبل الفاعل...

لهذا يجعلها الغرب واحدة من أهم مظاهر الصراع بين الأمم، ويسعى إلى إثبات ثقافته المستندة إلى مفاهيمه الفكرية والفلسفية، وطبيعة حياته المادية، ومن ثم فرضها على الآخر وفق قانون (الغالب والمغلوب)... فمن ملك الثقافة فقد ملك عقول الناس جميعاً قبل عواطفهم...

وفي ضوء هذا الوعي كانت المفاهيم الثقافية للأمة العربية والإسلامية تقع تحت ضغط التأثير والتأثير المتبادل؛ فتغنى، وتثرى، وتتطور تارة، وتضطرب ويشوبها القلق والضبابية، ثم الانحراف والتراجع إلى الوراء تارات أخرى؛ إن لم نقل إنها ثقافة تذوي وتتهاوى أمام نظريات الآخر وقوته التقنية والإعلامية... فالثقافة العربية الإسلامية ابتليت بمفهوم انزياح في القيم الأصيلة والمبادئ الثابتة.

ولما كانت الأمة العربية قد عاشت حالة التحرر من الأجنبي نحو منتصف القرن العشرين، ثم عاشت مرحلة الاستقلال بعده... فإننا نرى أنها تعيش اليوم -وهي على مشارف القرن الحادي والعشرين، وبخاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول لعام ٢٠٠١م- حالة من الضياع في الهوية والمفاهيم والثوابت الأصيلة في القيم والعادات... فالمفاهيم الفكرية والثقافية تعاني أزمة حقيقية على مستوى أبناء الأمة جميعاً، ولاسيما مفكريها ومثقفيها وقادتها... بعد أن مرّت بحالات من النهوض الحيوي للقضاء على التجزئة والتخلف والفقر والقهر...

ولعل أشدّ أزمة تحيق بنا ما يتلق بمفاهيم الكفاح الوطني والقومي للتحرر من ذلّ القيد، واستعباد الآخر للنفس والأرض والشجر... فمن أعظم التحولات الفكرية الوطنية والاجتماعية والإنسانية ما يتجلى بفكرة التحرر من الاستعمار، أو الدعوة إلى التحرر من التخلف والجهل والتبعية... وهو ما أطلق عليه في تاريخنا الفكري والسياسي والأدبي والاجتماعي فكرة الجهاد بالنفس والمال... فما آل إليه التفكير العربي يبعث على الخوف... ليس -فقط- على اعتبار أننا أخذنا نحاكم تاريخنا النضالي القريب

والبعيد، بل إننا أخذنا نؤمن بمفاهيم الآخر، وتفسيره لكل ما ورثناه من قيم ومبادئ، لأنه الأقوى عسكرياً وسياسياً واقتصادياً وإعلامياً وتقنياً وعلمياً و...

ومن هنا ندرك أن فكرة الجهاد المقابلة للكفاح التحرري أضحت تلتصق بمفهوم قتل الأبرياء، وإرهابهم، وترويع الآمنين المطمئنين... وكل من يدعو إليها فهو إرهابي لا يملك من الحضارة والأخلاق والإنسانية شيئاً... وما دام الإسلام يتبنى فكرة الجهاد في تعاليمه وعقيدته فهو قرين للإرهاب أو الرعب أو الهول (Terror) ومن ثم صار المسلم أو العربي إرهابياً ناشراً للرعب (Terrorists) .

ويبدو أن دعوى الغرب الأمريكي الصهيوني، وغير قليل من الأوروبيين شرعت تلاقي قبولاً في نفوس بعض أبناء العرب والمسلمين... ولا سيما أصحاب ذوي النفوذ والفكر... ومن ثم طفقوا يغيرون في طبيعة مناهج التربية والتعليم بزعم قبول الآخر والانفتاح عليه، والانسجام مع الحضارة الحديثة... ثم وصل الأمر إلى مادة التربية الإسلامية في تلك المناهج، فوجهت نحو ذلك الهدف...

ومن ثم بدأنا نغير أنفسنا ومناهجنا وتاريخنا، بل أخذنا نحاكم عقيدتنا ومفاهيمنا وثوابتنا... من دون وعي لحقيقة ذلك وأصوله التاريخية الإنسانية... فالجهاد –عقيدة ومبدأ– لم يكن عند العرب يوماً وسيلة للقتل والاعتداء على الآخر وقهره وإذلاله واستعباده؛ وليس منا أحد ينكر أن فكرة الجهاد اتجهت اتجاهاً إنسانياً حين اتسعت دلالتها... وغدت دعوة للآخر؛ لانتشاله من وهدة الشرك والكفر وعبادة الأصنام... لكنها دعوة قائمة على الحوار، ومن ثم القبول أو الرفض بعكس ما نجده في التوراة والتلمود وعند الغرب القديم والحديث...

وبناء على ما تقدم خصصنا هذا البحث لتناول فكرة الجهاد بين الآباء والأبناء منذ أن كانت غزواً إلى أن غدت كفاحاً تحررياً إنسانياً.. ويمثل الآباء الأجداد الأوائل على امتداد العصور، وكذا الأبناء حتى يومنا هذا... دون أن نتغافل عن فكرة الجهاد بين الآباء والأبناء في الزمن الواحد...

ولما كانت مادة البحث عظيمة جداً اجتزأنا منها بالأصول الأولى التي بني عليها مفهوم الجهاد ... لأن هذه الأصول تؤكد أنه مفهوم إنساني راقٍ اعتمده العرب في سياق الدفاع عن النفس ومقاومته كل معتدٍ أثيم على الأرض والشرف، وكذا كان على الدوام عند المسلمين دفاعاً عن الذات وكينونة الوجود وتحرير الأرض... ثم سعى الآخر إلى دمغ نضال العربي بالإرهاب، وأدان كفاحه بمثل ما أدان موته...

ولما كانت الأصول التاريخية الأولى لفكرة الغزو/الجهاد ذات رؤية كونية وثقافية ثم دينية عقيدية، وذات أشكال كثيرة اخترنا منها ما يلبي غرضنا، وشفعنا ذلك بصورة أدبية وفنية من التراث العربي القديم باعتبارها نماذج روحية ومادية تجسد قيمة تفاعل الأدباء آنذاك -شعراء وناثرين- بأحداث الأمة، وتعبر عنها بشفافية رفيعة ما زلنا نستلهم دلالتها حتى الساعة... وأردنا لهذه النماذج المختارة أن تستوعب تعدد الرؤى الفكرية قبل الأدبية والفنية على اعتبار أن الأدب يعدّ وثيقة تاريخية مساعدة للوثيقة التاريخية الزمانية والمكانية والسكانية...

لهذا كان لا بد من تأثيل فكرة القتال عند العرب منذ أن وجد الجنس العربي -بشتى تصنيفاته أو تسمياته، ومن الإشارة السريعة إلى ذلك وإلى منازله التي نزل بها، وتكثيف معرفة تفاعله مع الآخر... وتقبله له على الرغم من مجيئه غازياً معتدياً قاتلاً للعربي غاصباً لأرضه؛ سارقاً لخيراتها... ومن ثم معرفة حقيقة مفهوم الجهاد بالنفس والمال في العقيدة الإسلامية وتقديم عدد من صوره الأدبية في إطار من الأحداث التاريخية.

تأثيل فكرة القتال عند العرب:

لم يستعمل مصطلح (الجهاد) في العصر الجاهلي وفق مفهومه الإسلامي، ولا قبل ذلك، ولكن الأحداث التاريخية للمجتمع العربي القديم أصّلت للحقل الدلالي لمفهوم القتال بنزوعه الإنساني ولذا ليس من مهمات هذا البحث أن يستفيض بالحديث عن

المجتمع العربي والمواطن التي استقر بها منذ فجر التاريخ... فهناك عدد غير قليل من المؤلفات القديمة والحديثة قد تصدت لهذه المسألة...

فمن يرجع إلى تاريخ حلب أو حمص أو حماة أو أريحا أو دمشق[١]، يدرك اتصال الجنس العربي على اختلاف التسميات. فهي أرض أولئك الأجداد من جرهم ومن العماليق الذين نزلوها. ثم تزعم أسفار التوارة أن يوشع بن نون غزاهم وانتزعهم من مدنهم الجنوبية مثل أريحا في فلسطين. وزوّروا الأحبار ذلك في سفر يوشع من الكتاب المقدس، وزعموا أن يوشع بن نون (ت ١١٨٦ ق. م) غزا جنوب بلاد الشام وما حولها وطرد أهلها منها تحت مظلة دعوى الأمر الإلهي لقومه... حيث يقول: "بهذا تعلمون أن الله الحي في وسطكم وطراداً يطرد من أمامكم الكنعانيين والحثيين والحوريين والفرزيين والحرجاشيين والآموريين واليبوسيين"[٢]،... ولما هاجم مدينة أريحا مفاجئاً إياها احتلها واستباحها لسبعة أيام؛ بعد أن "هدمها وقتل أهلها جميعهم لم يترك شيخاً ولا طفلاً رضيعاً ولا شاباً ولا امرأة؛ فسالت الدماء أنهاراً. ثم تابع زحفه على بقية مدن فلسطين يعمل السيف والقتل والتدمير"[٣]. وعلى شكنا في صحة الخبر أصلاً، لكن من لفّقه يثبت أن قتل اليهود للعرب مباح ومشروع، ولا يعيب اليهود أن يوصفوا بالوحشية والهمجية من أجل سرقة أرض الآخر؛ وقتله. وهذا مؤيد في الإصحاح السادس من سفر يشوع؛ إذا كانت المدينة كلها مستباحة لرّب يشوع ما عدا (راحاب) الزانية التي ساعدت جواسيسه لاحتلالها فهي وحدها التي تستحق الحياة[٤]، مكافأة لها على خيانة بني جنسها العماليق الذين أبيدوا في مجازر همجية... وهي مجازر مقصودة لإرهاب الجنس العربي، ولذلك اجتمع أبناؤه كما يثبت السفر نفسه لرد بطش يشوع عنهم حيث جاء فيه: "ولما سمع جميع الملوك في الجبل وفي السهل وفي كل ساحل البحر الكبير إلى جهة لبنان: الحثيون والآموريون والكنعانيون والفرزّيون والحوريون واليبوسيون اجتمعوا معاً لمحاربة يشوع وإسرائيل بصوت

واحد"[٥]. فهذا الخبر -وإن كان مختلقاً- يثبت أن القبائل العربية القديمة تنادت إلى الوحدة ولمّ الشمل لدرء الموت عن أنفسها.

ثم يزعم الإصحاح الثاني عشر من سفر يشوع تغلّب بني إسرائيل على تلك القبائل، إذ مدّوا نفوذهم على كل أرض عربية، فاحتلوها بالقوة؛ ذاكراً (العربة) تصريحاً . "وهؤلاء هم ملوك الأرض الذين ضربهم بنو إسرائيل وامتلكوا أرضهم نحو شروق الشمس من وادي أرنون إلى جبل حرمون وكل العربة نحو الشروق"[٦]. وإذا كنا نشك في صحة ذلك كله؛ فالتاريخ الحق ينفيه؛ فإننا نستدل من تزوير الأحبار له على بشاعة فعلهم؛ حين يصورون قادتهم بهذه الوحشية. إننا نقرأ في شريعة (حمورابي) أن العين بالعين والسن بالسن، وكذلك نقرأ في تراث العرب الجاهليين أن القتل أنفى للقتل ... ومن ثم تبنى الإسلام ذلك وشجّع على العفو والتسامح مع الآخر لقوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص؛ فمن تصدّق به فهو كفّارة له﴾. (المائدة ٥/٤٥)...

فالعرب منذ فجر تاريخهم جعلوا مبدأ قتال الآخر دفاعاً عن الذات وكينونة الأرض والوجود بينما اليهود وبقية الأمم امتهنوا مهنة القتل وغزو الشعوب واحتلال أراضيها؛ يمارسون قتل الأغيار أو ما يعرف بالغُوليم بكل بشاعة وحقد على الإنسانية... ويرون أن فعلهم مبارك من إلههم إله الحرب المتعطش إلى الدماء دائماً وأبداً... فهم ما زالوا يعمدون إلى هذه المفاهيم لتأصيلها بين أبنائهم من جهة؛ ولجعلها فعلاً استباقياً ذا أهداف عديدة من جهة أخرى...

وكيفما كان بطش بني إسرائيل وهمجيتهم، وأياً كان الزمن الذي مكث فيه الفرس أو الروم في الأرض العربية في الزمن القديم فإن أبناء العرب ظلوا فيها لم يفكروا لحظة واحدة في مغادرتها وإن سامهم الغازي أشد أنواع القهر والذل والعبودية... ثم أثبت التاريخ أن ديار بكر لم يتغير اسمها[٧]،ولا تغير اسم حلب والجزيرة العليا أو السفلى،

وظل للحرمون شرفه وكبرياؤه وللبنان ألقه... فكنا نجد قبائل بكر وإياد وعبد القيس وآل نصر وطيء وقضاعة... وتغلب وبني مرة ولخم ونموخ والغساسنة... وغيرهم في العراق وبلاد الشام... بينما تمتد عاملة إلى مصر وإفريقية... ثم تتوالى الموجات العربية إليها على مرّ الزمان...

لم يستطع سابور الجنود بن أَرْدَشير ولا أكاسرة الفرس أن يغيروا هوية الأرض العربية في العراق... على الرغم من أن سابوراً قد استطاع قتل ملك قُضاعة (الضَّيْزن) مع مئة ألف منها، وهدّم قصر (الحضر)، ثم أفنى قبائل كثيرة...

وفي ذلك يقول الجديّ بن الدلهاث(٨):

ألم يحزنك والأنباء تنمي بما لاقت سَراةُ بني العبيد

ومقتل ضَيْزنِ وبني أبيه وإخلاء القبائل من تزيد؟!

فالقبائل العربية منذ القديم كانت تعرف بمنازلها الخاصة بها، لا تبرحها إلا طلباً للماء والكلأ، ولكنها سرعان ما تعود إليها، كما نستشفه من قصيدة الأخنس بن شهاب، ومطلعها(٩):

لكل أُناسٍ من معدّ عِمارةٌ عَرُوض إليها يلجؤون وجانبُ

فديار مضر تمتد إلى شرقي الفرات نحو حرّان والرقة وشمشاط(١٠)، أما ديار مذحج فهي في اليمن، والأزد في عمان... وإذا ما انتقلت قبيلة ونزلت بجوار الأخرى اختلط أبناء القبائل وتعرف كل واحد إلى الآخر، فشاعت لديها ظاهرة الخليط التي عبّر عنها الشعر الجاهلي بكثرة، كما نجده في قول زهير(١١):

بان الخليط ولم يأووا لمن تركوا وزودوك اشتياقاً أية سلكوا

ولما قوّت حياة التبدي مفهوم العصبية القبلية عززت في الوقت نفسه قيم الشرف والحرية والشجاعة والمروءة والنجدة والتسامح والكرم... ولا مكان للجبان الضعيف والبخيل اللئيم... ونفروا من الظلم والقهر، وتنادروا إلى حماية الذات القبلية الجماعية، ولو كان لأحدهم رأي مخالف للجماعة؛ كما نفهمه من قول دريد بن الصمة(١٢):

وما أنا إلا من غَزِيّة إن غوت غويت، وإن ترشد غزية أرشُدِ

فالقبيلة بكل أبنائها رجالاً ونساءً، شيوخاً وشباباً يشبون على حب القبيلة والتمسك بقيمها، ويتدرب الفرسان منهم لملاقاة كل معتدٍ يفكر بالنيل منهم؛ كما نستشفه من قول طفيل الغنوي(١٣):

وفينا ترى الطُّولى وكل سميدعٍ مدرب حرب وابن كل مدّرب

فكل من تسول له نفسه بالاعتداء على القبيلة، والجهل عليها سيجد أعظم من ذلك كما يقول عمرو بن كلثوم(١٤):

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فالعربي كاره للذل والقهر والظلم، والقبيلة ملاذ للحرية والانعتاق، لكنها لم تكن مسلطة على القبائل الأخرى مهما كانت قوتها... والدفاع عنها شرف للآباء والأبناء، ولا يرضى بالذل إلا الأذلان (الوتد والحمار الأهلي) كما يقول الشاعر المتلمس(١٥):

ولن يقيم على خسفٍ يُسام به إلا الأذلاّن عَيْرُ الأهل والوتدِ

هذا على الخسف مربوط برمّته وذا يشجّ فما يرثي له أحدَ

فالعربي أياً كان انتماؤه القبلي، ومهما كانت قوة قومه وكثرة عددهم ما جعل ذلك سبيلاً لغزو الآخر والاعتداء عليه وإيذاء البريء وترويع الآمنين... بل إن من شرف

العربي وكمال مروءته أن يغفر عمن أساء إليه وظلمه كما نلمسه في قول ذي الأُصبع العدواني[١٦]:

قوم إذا الشرُّ أبدى ناجذيـه لـهم طـاروا إليـه زُرافـات ووحدانـا
لا يسألون أخـاهم حيـن يندبـهم في النائبات على مـا قـال برهانـا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عـددٍ ليسوا من الشر في شـيء وإن هانـا
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفـرةً ومن إسـاءة أهـل السـوء إحسـانا

فالجاهلية بكل ما فيها من أنظمة قبلية وصراعات طبيعية فرضها مفهوم البقـاء فـي أرض قليلة الموارد، شحيحة الأمطار، حتى سمي المطر غيثاً، لأنـه يغيـث الأرض والجحر والشجر والحيوان والبشر... لم تكن لتلغي من نفوس أبنائها الروح الإنسـانية في التعامل... لهذا اتفقوا جميعاً على عدم قبول الخليع الذي تخلعه قبيلتـه لجرائـره الكثيرة عليها[١٧]. وكان لهم موقف مشابه من الصعاليك اللصوص... وإذا ما هددهـم عدو خارجي تمارعوا إلى جمع الصفوف لردّ عدوانه عنهم كما كان أجدادهـم مـن قبل... وقد يكون الأعشى من أفضل من عبّر عن ذلك في قصيدة له يذكر فيـها غزو جنود كسرى للعرب في يوم ذي قار، ومما جاء فيها[١٨]:

وجُندُ كسرى غداة الحِنْو صبحـهم منا كتائب تزجي المـوت فـانصرفوا
وخيلُ بكر فمـا تنفـك تطحنـهم حتى تولّـوا وكـاد اليـوم ينتصـفُ
ولـو أن معـدٌّ كـان شـاركنا في يوم ذي قار ما أخطاهم الشـرف

وبهذا كله أقام الأدب حواراً نوعياً متميزاً ودقيقاً عبر عن النزوح الإنساني الحر فـي نفس العربي وقيمه... وأكد دعمه للوثائق التاريخية التـي تعـزز مفـهوم التضحيـة والبطولة السامية والنبيلة باعتبارها دفاعاً عن الذات وحماية لكينونة الوجود؛ وتطلعـاً

إلى عيش حر كريم... فقتال العرب للآخر أياً كان جنسه لم يكن هدفاً لهم وإنما وقع في كل مرة رداً على عدوانه الذي جاء ليستأصلهم من أرضهم ويذل شرفهم. فالعرب ما كانوا يقاتلون الآخر حباً في القتال ولكنهم كانوا يدفعون القتل عنهم.

وإذا كانت كل صورة أدبية قد نقلتنا إلى رحاب الرفعة والسمو في إطار تعزيز الوجود والتفاعل الإنساني المشترك عند العرب فإنها أكدت في آن معاً أن ملامح التغيير الفكري والاجتماعي لمفهوم الغزو أو القتال كانت تميل إلى احترام الآخر؛ وإنصافه ولهذا ولد عند العرب الجاهليين شعر قيل له: "شعر المنصفات" أنصفوا فيه خصومهم أحياء وقتلى ووصفهم الشعراء بمثل ما وصفوا قومهم في نزوع إنساني راقٍ(١٩).

ولهذا كله فإن فكرة الغزو/الاقتتال منذ الأزل عند العرب لم تكن لتلغي من نفوسهم قيم الخير، والشهامة... إذ لم يكن قتالهم تهديداً للآخر واستئصالاً له... وإن كان من أجل البقاء... والدفاع عن الذات... ثم إن دلالة الخطاب الأدبي ظل يرسي في النفس البشرية توجهاً اجتماعياً متحضراً، ونزوعاً أخلاقياً سامياً... وقد برز هذا -مثلاً- في قول عمرو بن كلثوم في خطابه لتلك المرأة التي فارقته بسبب قتال قومها لقومه... ولكنه ظل متمسكاً بها منصفاً لشجاعتهم في معركة شديدة اختلطت فيها السيوف والرماح... فهو على شدة عصبيته لقومه يقول(٢٠):

قفي قبل التفرّق ياظعينا نخبرك اليقين وتخبرينا

بيوم كريهةٍ طعناً وضرباً أقرَّ به مواليك العيونا

فالقتال في العصور الجاهلية القديمة والمتأخرة عند العرب لم يكن نيلاً من حرية الآخر وانتمائه وشرفه... على الأغلب، وإنما كان وسيلة لا بد منها للدفاع عن الذات والقبيلة... وكان الشعراء يعمقون هذه الرؤية وينقلونها إلى الأجيال المتعاقبة لتشكيل رؤاهم الفكرية والإنسانية الثابتة لقيم القتال والغزو عندهم... فقيم الغزو تستند إلى روح إنسانية عالية؛ وإن شابها قلق وتشويه... أحياناً في الممارسة؛ لكن هذا لم يكن

عاماً فيهم... ولو كان عاماً لما بقي وجود لأكثر القبائل، ثم غدا القتال فضيلة يثاب عليها المرء في الدنيا والآخرة.

ولعل هذا كله ينقلنا إلى فكرة الجهاد في العقيدة الإسلامية؛ وهي فكرة تستمد كثيراً من اتجاهاتها الإنسانية مما كان عند العرب من قبل...

فكرة الجهاد في العقدية الإسلامية:

تكثفت فكرة الغزو/قتال الآخر بالنفس في العقيدة الإسلامية، واتسعت صورها ودلالتها، وأصبحت جزءاً من فكرة الجهاد، والفرع الأدنى فيه في تحرير النفس والإنسان من وهدة الشرك والجهل والتخلف والقهر والظلم... والأخذ به إلى رحاب الوحدانية الإلهية وعبوديته لا عبودية الأفراد والأصنام... ومن ثم ارتبطت بقيم الشهادة والمروءة...

لم تعد فكرة الجهاد رؤية كونية وجودية كما كانت من قبل، بل ارتفعت لتصبح دفاعاً عن كينونة الوجود، وتسامياً روحيا خلاّقاً، ونزوعاً إنسانياً تحريريا... فالجهاد الذي يعني القتال بالنفس والتضحية بها أخذ يقترن ببذل المال؛ ثم صار الجهاد بالمال نظير الجهاد بالنفس؛ وكلاهما أصبح فرعا من الجهاد مهما بلغ فيهما الإنسان الغاية القصوى... فالجهاد "محاربة الأعداء... واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل"[٢١]. أو بذل المال دون أن يُسأل الناس؛ وإخلاص النية في ذلك كله أن يكون عمله لله.

وهذا التعريف يوضح أن القتال بالنفس والمال هو ما أُطلق عليه الجهاد الأصغر؛ أما الجهاد الأكبر فإنما هو جهاد النفس لتخليصها من أوزارها وآثامها... وتحريرها من ظلمها أو إذلالها، ومن ثم يستوجب استكمال شروط الجهاد كلها؛ نية وإعداداً في القول والفعل.

ولا بد لنا قبل أن نتحدث عن أنواع الجهاد في الإسلام، لنبرز فيها مفهوم الجهاد بالنفس في ذهن المفكرين والأدباء؛ من أن نتوقف عند مفهومه في العقيدة ذاتها.

فالإسلام لم يفرض الجهاد حباً بالقتل والدماء وترويعاً للآمنين كما وجدناه عند يوشع بن نون وغيره. فالإسلام كرّم الإنسان ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾ (الاسراء ١٧/٧٠)، فهو مكرّم بأمر إلهي مهما كان جنسه ودينه، لأن الناس متساوون في الخلق والطبيعة الآدمية ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ (النساء ٤/١). وفي الحديث الشريف: "كلكم بنو آدم، وآدم خلق من تراب"[٢٢].

فالله خلق الإنسان، علمه البيان، وميّزه بالعقيدة والتقوى ﴿يا أيها الناس: إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات ٤٩/١٣). وقال النبي الكريم في حجة الوداع: "أيها الناس: إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب؛ أكرمكم عند الله أتقاكم؛ وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى، ألا هل بلّغت؟ اللهم اشهد قالوا: نعم. قال فليبلغ الشاهد الغائب"[٢٣].

فالإسلام آمن بالمساواة، ودعا إلى الحق والعدل واحترام الإنسان في كل زمان ومكان، ووهبه العقل ليميز به ويختار ليكون مسؤولاً عن عمله، وترك له حرية الاعتقاد ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ (الأنعام ٦/١٦٥) إذ ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي﴾ (البقرة ٢/٢٥٦)...

ولهذا ربط الله -سبحانه- اختيار الإنسان للعقيدة الإسلامية بإرادته ورغبته؛ فهو حرٌّ عاقل عالم بالحق... ﴿إن الدين عند الله الإسلام، وما اختلف الذي أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم... ﴾ (آل عمران ٣/١٩).

فالروح الإنسانية الحضارية للدعوة إلى الإسلام تجسد فاعلية الارتقاء بنوازع الإنسان وحريته في اختيار عقيدته، والحوار بين المسلم والآخر قائم على أساس المساواة لقوله تعالى: ﴿إنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ (سبأ ٢٤/)... ودعا -عزّ وجلّ- المسلم إلى محاورة الآخر بكل لين ومحبة ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجاد لهم بالتي هي أحسن؛ إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله، وهو أعلم

بالمهتدين* وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾ (النحل ١٦/١٢٥-١٢٦).

فهذه النصوص تؤصل للحوار مع الآخر لا لقتاله، أو الاعتداء عليه، لأن الله سبحانه رغّب في الصبر والعفو... بمثل ما حض المؤمن على الاستقامة وعدم الانجرار وراء أهواء الآخر ﴿فادع، واستقم كما أُمرت، ولا تتبع أهواءهم﴾ (الشورى ٤٢/١٥).

وشدّد الإسلام على معاملة الآخرين بالحسنى قولاً وفعلاً ﴿وقولوا للناس: حسناً﴾ (البقرة ٢/٨٣) وقال سبحانه: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ (التوبة ٩/٦).

فالرؤية الإسلامية لاعتناق الإسلام لم تقم على أساس الإكراه والقهر، فهي دعوة روحية سامية إلى التوحيد والإيمان به. ولا شيء أدّل على هذا مما تقدم ومن قوله تعالى: ﴿قل: يا أيها الناس؛ إن كنتم في شك من ديني، فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله﴾ (يونس ١٠/١٠٤) ويؤكده قوله: ﴿قل: يا أيها الكافرون* لا أعبد ما تعبدون* ولا أنتم عابدون ما أعبد* لكم دينكم ولي ديني﴾ (الكافرون ١٠٩/١-٣ و٦).

ولهذا فإن الناس جميعاً متساوون في مفهوم العقيدة الإسلامية بالإنسانية؛ والطبيعة البشرية، وإن لم يتساووا في الدين والإيمان والأخلاق. وهذا التساوي يمنع كل مسلم أن يظلم الآخر أو يعتدي عليه؛ وحرّمَ قتله الذي جعله قتلاً للناس جميعاً ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾ (الأنعام ٦/١٥١). ﴿فمن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (المائدة ٥/٣٢)[٢٤]. وقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة"[٢٥]؛ وشدّد على معاملة الناس المعاهدين بكل حب واحترام وأنذر قاتلهم بنار جهنم "من قتل نفساً معاهداً لم يَرِح رائحة الجنة"[٢٦] أي لم يشم رائحتها.

ولما نهى عن التظالم بين الناس وقتل بعضهم بعضا، فإنه نهى عن ظلم الإنسان لنفسه ومحاولة التخلص منها؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم؛ إن الله كان بكم رحيما﴾ (النساء ٤/٢٩)[٢٧]. فقاتل نفسه في النار؛ كما أورد الحديث الشريف "ومن قتل نفسه بحديدة عذب به في نار جهنم"[٢٨] و"الذي يخنق نفسه يخنقها في النار، والذي يطعنها يطعنها في النار"[٢٩]. فقتل النفس من الكبائر السبع [٣٠].

فالإنسان مسؤول عن إعمار الأرض ورعايتها بالنور والهداية، وحياته مكرمة مصونة في الإسلام لا يجوز أن يتهددها بالأذى والقتل ولا أن يعتدي الإنسان على أخيه الإنسان، ويقتله، تحت أي ذريعة كانت

وبناء على ذلك كله يتساءل المرء؛: لماذا فرض القتال في الإسلام؛ ولماذا دعا إلى مفهوم الجهاد وربطه بالشهادة وجعل جزاءه الجنة؟ ألم يكن الجهاد في سبيل الله وسيلة لقتل الآخر؟!

والإجابة على ذلك طويلة يمكن أن نوجزها بإشارات سريعة إلى الأصول التي بني عليها الجهاد فمن يرجع إلى النص القرآني وأسباب نزوله، أو إلى السيرة النبوية الشريفة يدرك بوضوح أن المصطفى (عليه السلام) "لم يؤذن له في الحرب، ولم تحلل له الدماء، إنما يؤمر بالدعاء إلى الله والصبر على الأذى، والصفح عن الجاهل. وكانت قريش قد اضطهدت من اتبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم؛ ونفوهم من بلادهم، فهم من بين مفتون في دينه، ومن بين معذب في أيديهم، وبين هارب من البلاد فرارا منهم؛ منهم كما هي بأرض الحبشة، ومنهم من بالمدينة؛ وفي كل وجه فلما عتت قريش على الله -عز وجل- أذن الله لرسوله (صلى الله عليه وسلم) في القتال والانتصار ممن ظلمهم وبغى عليهم. فكانت أول آية نزلت في إذنه"[٣١] ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير﴾ (الحج ٢٢/٣٩).

فالقتال فرض بعد بيعة العقبة الآخرة[٣٢] دفاعا عن النفس وردا للبغي والقهر فرض وهو كره عليهم لقوله تعالى: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم... ﴾ (البقرة ٢/٢١٦) .. . ولهذا لم يجز القتال إلا ردا لعدوان الآخر، ومنع الابتداء بالعدوان لقوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا* فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين﴾ (البقرة ٢-١٩٠-١٩١).

فالإسلام فرض على المسلمين قتال الآخر المعتدي الظالم الذي لا يعرف حقا ولا ذمة؛.. ثم حضهم على السلم لقوله تعالى: ﴿فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم، وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾ (النساء ٤-٩٠).

ثم إن الجهاد أمر إلهي لإحقاق الحق والدفاع عن الذات منذ عهد ابراهيم (عليه السلام) ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده، هو اجتنابكم، وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم، هو سماكم المسلمين من قبل﴾ (الحج ٢٢/٧٨) .. وأمر نبيه محمدا بالجهاد: ﴿يا أيها النبي: جاهد الكفار والمنافقين، واغلظ عليهم﴾ (التوبة ٩/٧٣).

وهكذا فالجهاد ليس بدعة في الإسلام، وهو مؤسس في الديانات السماوية كلها دفاعا عن الذات والوجود لقوله تعالى: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل..﴾ (التوبة ٩/١١١).

لهذا كله أمر الله عباده لاتقاء شر الآخرين بإعداد العدة لملاقاته ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون* وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ (الأنفال ٨/٦٠-٦١).

ومن هنا جعل الجهاد سبيلا لردع الآخر ووقاية لخطره، وأجزل الثواب لكل من يقتل في سبيل الله حين لا يقبل الآخر السلم ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل

أحياء عند ربهم يرزقون* فرحين بما آتاهم الله من فضله، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون، يستبشرون بنعمة من الله وفضل ويستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين﴾ (آل عمران ٣/١٦٩-١٧١).

فالجهاد في سبيل الله وإعلاء القيم الإنسانية النبيلة ارتبط بمفهوم الشهادة لنصرة الحق، مما جعل للمجاهدين والشهداء المنزلة الرفيعة في الدنيا والآخرة ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم. فضل الله المجاهدون بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة؛ وكلا وعد الله الحسنى، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما﴾ (النساء ٤-٩٥).

فالشهيد المجاهد استحق رضى ربه وعونه، فضمن له الجنة[٣٣]، فأفضل الناس "مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله"[٣٤]، وتميز من غيره أنه لا يغسل ولا يصلى عليه؛ فجراحاته طهر له، وقد وصلت عليه الملائكة[٣٥].

وفي ضوء ذلك كله فإن ترجمة الجهاد إلى اللغة الإنكليزية بعبارة (الحرب المقدسة: Holy War) ترجمة ظالمة؛ لأنها خلت من مضمونها الحقيقي والبعد الإنساني الذي تحمله في وظيفتها، وأسبابها كما تبيناه.. وكذلك فإن ترجمة الشهيد أو الفدائي بعبارة (من قتل نفسه أو فجرها Suicide Bomber) أشهد تشويها وتحريفا لمفهومها الإسلامي.. فالغرب لا ينظر إلى الشهيد أو الفدائي إلا برؤية سلبية.. وكأنه يئس من حياته وأراد أن ينهيها بهذه الطريقة.. فالرؤية الغربية لا تنطلق إلا من معين ما يجري في مجتمعاتها.. ثم إن مصطلح الشهادة أو التضحية والفداء في سبيل التحرر غدت عند الغرب جزءا لا يتجزأ من مفهومه حول صراع الحضارات؛ لأنه لم يستوعب مفهوم الجهاد ومقولاته في العقيدة الإسلامية؛ وعند العرب منذ القديم.. فالعرب والمسلمون منذ الأزل ليس لهم هواية في القتل وشرب الدماء، وليس لهم رغبة في قتل

أنفسهم، لأن حياتهم أغلى ما يملكونه.. ولكن نفوسهم الأبية الكريمة تكره الظلم والإذلال وتضحي بحياتها من أجل المروءة والعزة والحرية.. و"من قتل دون ماله فهو شهيد؛ ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه، ومن قتل دون أهله فهو شهيد"(٣٦).

فالجهاد بالنفس والمال وسيلة لا غاية، وسيلة لتحرير الإنسان من ربقة الذل والعبودية والتخلف والجهل.. . وإرساء قيم الخير والعدل والمساواة.. .

ولهذا فهو فرع صغير في دوحة الجهاد.. . القائم على محاربة نوازع الشر في النفس البشرية وتقويم السلوك الخاطئ الذي تسلكه؛ مما يجعلها خطرا حقيقيا على المجتمع؛ أيا كان جنسه وانتماؤه.. .

ومن هنا فالجهاد الأكبر جهاد شهوات النفس وقتل رغباتها الشيطانية الشريرة... وحينما شرع الحج فقد جعل جهادا لشرور النفس للتخلص من آثامها، كما نستدل عليه من الحديث الشريف: "ألا أدلك على جهاد لا شوكة فيه؟ حج البيت"(٣٧).. . أما سقاية الحاج وعمارة المساجد –على عظمتها– فليست مساوية للجهاد في سبيل الله لقوله تعالى: ﴿أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله، لا يستوون عند الله مثلا﴾ (التوبة ٩/١٩). وكذلك عد الصوم جهادا وحربا على الفساد والغوضى وضعف الإرادة، والأنانية.. .(٣٨).

ولعل ذلك كله يؤكد أن القتال بالنفس والمال على عظمة الأجر والثواب فيه– يقع في سلم القيم الأخلاقية بعد جهاد شهوات النفس؛ لهذا قال المصطفى: "الجهاد أربع: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصدق في مواطن الصبر، وشنآن الفاسق" أي كرهه وبغضه.. .(٣٩) .

وعلى الرغم من قيمة الجهاد بالنفس والمال فإن الصلاة قدمت عليه(٤٠)؛ وكذلك قدم عليه الإيمان بالله ورسوله؛ وبر الوالدين، ولو كانا على الشرك.. .

وقد جسدت تعاليم الدين هذا كله؛ لقوله تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن، وفصاله في عامين؛ أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير* وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا﴾ (لقمان ٣١/١٤-١٥). وقال سبحانه: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا؛ إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما: أف ولا تنهرهما ، وقل لهما قولا كريما* واخفض جناح الذل من الرحمة؛ وقل رب؛ ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ (الإسراء ١٧/٢٣-٢٤).

ويعد نبي الرحمة أرحب مثال في تطبيق مبادئ الإسلام ولاسيما ما يتعلق بفكرة الجهاد؛ إذ روي أن رجلا أتاه معلنا رغبته في الجهاد لنيل الشهادة في سبيل الله؛ فسأله: "لك أبوان؟ قال: نعم. قال: ففيهما فجاهد"[٤١]. فالجهاد لا يصح إلا بموافقة الأبوين، وبرهما مقدم على الجهاد.. .

ذلك هو مفهوم العقيدة للجهاد "بصورة مجتزأة" وقد مورس هذا المفهوم بكل ملامحه الإنسانية الرفيعة في عهد النبوة وما تلاه من عصور.. . ولم يجعله العرب والمسلمون سيفا مصلتا على رقاب الآخرين لتهديدهم وترويعهم أو قتلهم وإذلالهم.. . في أزهى العصور الذهبية للإسلام.. . بل كان على الدوام دفاعا عن الذات ورد كيد الظالمين الطامعين في الأرض والعرض والمقدرات. .. ولعل الصور الأدبية والتاريخية القادمة تؤكد ذلك.

نماذج من الأدب والتاريخ الإسلامي:

لما جاء الإسلام صهر القبائل العربية في تعاليمه، ومن ثم انضوى أبناؤها تحت رايته الجامعة، وتعاليمه السمحة.. . وتحول انتماؤهم من الانتماء القبلي الضيق، وعصبياته الهوجاء إلى فضاء انتماء إنساني واسع .. . وآمنوا بأنهم أخوة في الله.. . ﴿إنما المؤمنون أخوة﴾ (الحجرات ٤٩/١٠) وعنت الوجوه للواحد القيوم، وأخلصوا الدولة

الإسلام بقيادة النبي الكريم وفهموا تعليم الدين القويم، وأدركوا أن الجهاد بكل أشكاله إنما هو إعلاء لكرامة الإنسان وحريته.

لهذا أول ما فعله الرسول حين دخل المدينة المنورة قيامه بالمؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين، ومن ثم كتابة العهود والمواثيق بين المسلمين وأهل الذمة من اليهود العرب. ومما ورد في كتاب العهد لهم هذه الكلمات: "وإن ذمة الله واحدة، يجبر عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون سائر الناس؛ وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.. . وإن يهود بني عوف أمة من المؤمنين؛ لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ [أي يهلك] إلا نفسه وأهله".. . ثم عدد كل قبائل يهود ثم ذكر :وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم؛ وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم لنصح والنصيحة والبر دون الإثم.. ."(٤٢).

فالرسول الكريم عاملهم بروح الإسلام فأطلق لهم الحرية في الحياة والعبادة، لا يظلمون فيها، ولا يدفعون جزية أو إتاوة.. . لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، على أن لا ينقضوا العهد، ويتحالفوا مع المشركين.. . ولكن اليهود أبو إلا أن يكونوا غادرين حاقدين، ناقضين للعهود؛ ثم أخذوا يتألبون على المسلمين ويتآمرون عليهم مع المشركين. ووصل الأمر ببني النضير إلى قتل بعض الأشخاص المتحالفين مع الرسول الكريم، ولما جاءهم النبي لأخذ الدية ائتمروا به وضربوه بالحجارة.. . فما كان منه إلا أن عاقبهم.. .(٤٣). ثم مارس اليهود كل أنواع النفاق والخداع والتآمر والكيد للمسلمين حتى آل أمرهم في غزوة الخندق إلى التحالف مع قريش؛ فأخرجوا من المدينة المنورة بعد أن حقن الرسول الأعظم دمهم؛ ولم يجازيهم بما فعلوه(٤٤).

فاليهود لم يتركوا وسيلة لإيذاء الرسول والمسلمين، ولكنه ما عاملهم بالمثل، وكذا كان موقفه مع قريش في فتح مكة سنة (٨ هـ) وهي التي أخرجته منها. فقد عفا عن المشركين، وأعطاهم الأمان في الإسلام، في خبر مشهور.. .[٤٥].

ومن ثم أخذ أمر الدولة الإسلامية الفتية يستقيم ويستقر، على الرغم من تخوف المسلمين من غزو الروم لهم.. . فقد كان الروم يستخدمون أتباعهم من الغساسنة في ترويع العرب والمسلمين، إذ جعلوهم شوكة في صدور أبناء جلدتهم[٤٦]؛ وهكذا كان ملوك المناذرة أداة طيعة بيد أكاسرة الفرس، والناس من على دين ملوكهم -كما يقال.

فالجهاد لم يكن يوما أداة قهر للآخر، أو قتل له، لا في عهد الرسول الكريم ولا في عهد خلفائه الراشدين.. . ولا شيء أدل على هذا من الأسباب التي دعت خليفة رسول الله إلى قتال الفرس والروم.. فلما استقام حال الدولة الإسلامية بعد حروب الردة ارتحلت قبائل عربية كثيرة إلى الشرق والشمال كقبيلة المثنى بن حارثة ووصلت إلى العراق شمالا، وكان فيها من قبل قبائل عربية مثل بكر وعبد القيس وتميم وإياد، والمناذرة حلفاء الفرس، وبعض بني طيء.. . وغيرهم كثير.. . ولكن قدوم المسلمين بقيادة المثنى المسلم لم يرق لكسرى وفرسانه.. . وتخلوا عن مهادنة من عرفوه من قبائل العرب فيهم فأخذوا يتعدون عليها وعلى أبناء ربيعة ويؤذونهم "غاية الأذى فلم يزالوا كذلك حتى وقعت بينهم العداوة والشحناء؛ فجعل المثنى يغير على أساورة الفرس ممن كان بناحية الكوفة وسوادها، ويؤذيهم غاية الأذى، وهو يومئذ متمسك بدين الإسلام . وبلغ أبا بكر فعاله.. . فأرسل إليه.. . فجعله رئيسا على قومه وبعث إليه بخلعة ولواء، وأمره بقتال الفرس"[٤٧].

فهذا الخبر شديد الوضوح في بيان مفهوم الجهاد/القتال عند المثنى بن حارثة ثم عند أبي بكر (رضي الله عنه).. . فقد فرض عليهما وعلى المسلمين كراهية، وما وقع إلا دفاعا عن كينونة الذات والوجود.. . ومن ثم فإن الخبر يشي بأن بعض القبائل

المذكورة كانت تحت سيطرة القوة الفارسية حتى عهد خليفة رسول الله كالمناذرة وبتلك الحادثة بدأ تحرير عدد من القبائل وأرضها من يد الفرس، كما عبر عنه أحد شعراء ربيعة[٤٨]:

سرنا إلى كلأ العراق وريفه حتى استقر بنا هناك قرار

القحط سار بنا وخيم غيرنا فيها، ولو شاء المسير لساروا

سرنا فقارعنا الملوك فقصروا عنا فأنجد منجد، وأغاروا

على حين كان الغساسنة وقبائل عربية أخرى تحت سيطرة الروم في بلاد الشام. فالله سبحانه قد أكرم العرب بالإسلام، ودعاهم إلى الحق والعدل، وانتدبهم لإعلاء كلمة التوحيد وانتشال الآخر من وهدة الشرك والظلم والعبودية والجهل.. . فحملهم أمانة الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا، ولتصبح قيم الخير والعدالة قانون الأرض والسماء... وحينما كانت طاعة الله حظ الأنفس -ورضا الرب غنيمة ما بعدها غنيمة- لم يجعلوا جهادهم سبيلا إلى قهر الآخر، لكنهم دافعوا عن عقيدتهم ووجودهم في أرضهم وأرض أجدادهم؛ لإيمانهم بحرية الإنسان وكرامته، وهذا ما نستشفه من قول الإمام علي (رضي الله عنه): "أما بعد: فإن الجهاد باب من أبواب الجنة... وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة... فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذل... فوالله ما غزي قوم قط في عقر دارهم إلا ذلوا"[٤٩].

ولست أشك لحظة واحدة في أن دخول المسلمين إلى العراق لم يكن إلا دعوة الفرع إلى الأصل... فالقبائل العربية لم تغادرها في أقسى الظروف القاهرة، بل كانت الملجأ الذي يغتدون إليه ويمكثون فيه؛ لهذا طمعت الأكاسرة فيها لوفرة خيراتها، وتقدم حضارتها... فظلت ترنوا إلى السيطرة عليها...

وهنا يدعونا المنطق إلى الاعتراف بأن أبناء فارس قد التقطوا بفعالية مرهفة تعاليم الإسلام ومفهومه للجهاد، وأيقنوا بأنه ما جاء إلا للارتقاء بالإنسان روحا وجسدا... فآمنوا به، وصاروا مادته في الفتوح التي شهدته أرض فارس، وبلاد النهر، وفي السند والهند...

وهذا يفرض علينا مجابهة الاعتراف بالحق، فالجهاد قد تغيرت ملامحه في عهد الدولة الأموية وما بعده، وإن ظل العرب أرحم فاتح في التاريخ لبلاد السند والروم والأندلس.

ولعل هذا يعيدنا إلى الجهاد في عهد أبي بكر ومفهومه وما وقع من اعتداءات على المسلمين في بلاد الشام... وكانوا قد توقفوا عند حدودها الجنوبية في عهد النبوة.

وتثبت الأخبار أن هذه القبائل وغيرها كانت صنيعة بيد الروم الذين يغيرون بأبنائها على القبائل العربية في الجزيرة العربية، ثم على المسلمين بعد نزول الرسالة، وإشراقها بنور ربها... وإذا كان الآباء والأبناء قد تدافعوا لرفع راية الإسلام ونشر مبادئه السمحة لم يعتدوا على الآخر ولم يكرهوه على اعتناق الإسلام على الرغم من أنه لا يزال قابعا في أرض أجدادهم الأوائل... بل إن المسلمين يلقون منه شبرا تلو الشر، ويلقون منهم الأذى المذل... لذا كان لا بد من دفع الظلم عن النفس، وتحرير الأرض المكبلة بإسار الزمان الروماني الطويل.

ثم يقف عاصم بن عمرو ويخاطب المجاهدين في ساحة المعركة قائلا لهم: "إن هذه بلاد قد أحل الله لكم أهلها، وأنتم تنالون منها منذ ثلاث سنسن مالا ينالون منكم، وأنتم الأعلون، والله معكم"(٥٠).

وهذه الخطبة تذكرنا بخطبة أبي بكر يوصي بها جيش أسامة بن زيد... ومما ورد فيها: "يا أيها الناس؛ قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا؛ ولا تقتلوا طفلا، ولا شيخا كبيرا، ولا امرأة، ولا تقعروا نخلا ولا

تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعـــيرا إلا لمأكلــة. وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم، وما فرغوا أنفسهم له... اندفعوا باسم الله"(٥١).

وإذا كانت هذه المعاني تتكرر في وصية له ليزيد بن أبي سفيان وجيشه(٥٢). فإننا نشير إلى مقطع صغير من وصية عمر بن الخطاب للمجاهدين، ومنها: "بسم الله وبالله وعلى عون الله؛ امضوا بتأييد الله، وما النصر إلا من عند الله ولزوم الحق والصبر. فقـاتلوا في سبيل الله من كفر بالله، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين؛ ولا تجبنوا عند اللقاء؛ ولا تمثلوا عند القدرة؛ ولا تسرفوا عند الظهور، ولا تقتلوا هرما ولا امرأة ولا وليـدا، وتوقوا قتلهم إذا التقى الزحفان، وعند شن الغارات"(٥٣).

إن هذه المبادئ العظيمة في جهاد المسلمين تحرض ذاكرة المرء لاستشعار بشاعة مـا فعله يوشع بن نون في بلاد الشام، وغيره من ملوك اليهود... في الوقت الذي تذكرنــا بأن العرب أينما كانوا في هذه البلاد قد فتحوا مدنهم للفاتحين المســلمين مستبشــرين بتحرير أنفسهم من الروم، الذين طال بقاؤهم... كما شهدناه في تحرير دمشق وحمص وشيزر وحماة وحلب...

ثم إن تعاليم الإسلام السامية في الجهاد تدفعنا إلى إثبات ما يقولــه حاخامــات بنــي صهيون؛ في كل زمان ومكان. فحاخام تل أبيب (حاييم ديفيد) يقول: "من حق اليهودي أن يقتل المدنيين العرب العزل بما في ذلك النساء والأطفال والشيوخ، وإن الشــريعة اليهودية تسمح له بذلك"(٥٤).

وفي ضوء ذلك كيف يصبح جهاد المسلمين إرهابا وعنفا وقتلا، واعتداء على حرمــة الآخر... وحريته؛ وأمنه، ولم يكن يوما كذلك، على حين ما زالت أفعال الآخر نحــو العرب والمسلمين أفعالا همجية ووحشية... ولم توصف بالعنف أو غيره؟!

ولما كانت لدينا رغبة جامحة في إجلاء صورة الجهاد عند المسلمين بمعناها الحقيقي والإنساني كان علينا أن نستشهد بالعديد من الحوادث التاريخية والصور الأدبية لعدد من العصور الإسلامية... حتى لا يقال: إن عهد النبوة والخلافة الراشدة لا يقاس عليه... فهو عهد استثنائي...

فالجهاد عند المسلمين لم يكن نفيا للآخر وقتله، ولا لإذلاله وقهره عند الرجال والنساء من الآباء والأبناء... ولعل ظاهرة شكوى الآباء الكبار بالسن الذين ضعفت قوتهم وخارت عزيمتهم... من أبرز الظواهر في هذا الشأن... فقد رأينا آباء يئنون زفرات حارقة لانخراط أبنائهم في الجهاد وقد خلفوهم بلا معين، ولا أنيس... فرفعوا شكواهم أنة ولوعة في قصائد لاهبة، كما نجده في قصيدة حارثة بن صخر بن مالك أحد معمري بني كلب بن وبرة، وقد أدرك الإسلام وهو شيخ هرم دالف ولم يسلم، وإن أسلم ابنه جناب، ثم هاجر إلى المدينة المنورة فحارثة جزع على ابنه جزعا شديدا، ثم ذكره بأن قربه أولى له بالثواب، مما قاله[٥٥]:

تركت أباك بالأدوات كلا ... وأمك كالعجول من الظراب

فلا وأبيك ما باليت وجدي ... ولا شوقي الشديد ولا اكتئابي

ثم قال:

أردت ثواب ربك في فراقي ... وقربي كان أقرب للثواب

وتتكرر هذه الظاهرة في عهد عمر غير مرة، ويرفع الآباء شكواهم إليه كشكوى المخبل السعدي (ربيعة بن مالك) ابنه شيبان لذهابه في جيش الفتح، ومما قاله[٥٦]:

أيهلكني شيبان في كل ليلة ... لقلبي من خوف الفراق وجيب؟!

أشيبان إن تأبى الجيوش بحدهم ... يقاسون أياما لهن خطوب؟!

يعتصر فؤاد كل مسلم حين يجبره الآخر على محاربته، فما ترك له سبيلا غير قتالـه؛ وهذا ما نجده في عهد المعتصم العباسي. فقد سام الروم العرب كل أنواع الذل والقهر في الثغور، وسفكوا الدماء، واستحييوا النساء... مما فرض عليه أن يقوم بغزوهم في معركة شهيرة عرفت بعمورية. وعمورية قاعدة الروم ومدينتهم، وذكرها أبو تمام في شعره ومنه(٦٤):

يا يوم وقعة عمورية انصرفت		منك المنى حفلا معسولة الحلب
غادرت فيها بهيم الليل وهو ضحى		يشله وسطها صبح من اللهب

فالعرب المسلمون وقفوا عند حدود أرض الأجداد في فتحهم، وما تجاوزوها حتى وجدوا الروم يمعنون في الشر والظلم، واستمروا في الإغارة على ديار الإسلام وترويع الآمنين في عهد المتوكل... فالروم -أعداء العرب والمسلمين- ماضون بالإفساد والشر والقتل وإرهاب النفوس الآمنة من قرى الثغور مما جعله يعد العدة لقتالهم ودفع أذاهم عن العباد المؤمنين... ونال منهم في معركة ذكرها لنا البحتري في مدح المتوكل منها(٦٥).

وما زالت الأعداء تعلم أنه		يجاهدها في الله حق جهادها
ولما طغت في دارها الروم واعتدت		سفاها رماها جعفر بحصادها
أعد لها فرسان جيش عرمرم		عداد حصى البطحاء دون عدادها
كتائب نصر الله أمضى سلاحها		وعاجل تقوى الله أكثر زادها

ولعل وقائع سيف الدولة في الروم كثيرة وطالما تعرضوا للمسلمين بالشر، والظلم، ويجيشون الجيوش للقضاء على دولة بني حمدان... ولكن سيف الدولة كان لهم بالمرصاد يردهم على أعقابهم خائبين بعد أن هيأ نفوس الآباء والأبناء للجهاد من أجل

وهناك صور أدبية أخرى للآباء والأبناء تتمثل بخروجهم جميعا للجهاد وإعلاء كلمة الله لكن القدر نصب شراكه لهم. فهذا أبو ذؤيب الهذلي (ت ٢٦ هـ) يخرج برفقه أولاده الخمسة مجاهدين إلى مصر فيموتون بالطريق سنة (١٥هـ) بمرض الطاعون فيحزن لهم لأنهم لم يشاركوا الجهاد،... وهذا ما عزز مشاركته في فتح مصر، حتى توفي في سنة (٢٦هـ)... وكان قد رثاهم بقصيدة مشهورة[٦١].

أما صورة الأمهات والأبناء فإن الخنساء (تماضر بنت الشريد) تعد أكثر الصور تعبيرا عنها... وكانت الخنساء شديدة الحزن على أخيها صخر، وندبته ندبا حارا في الجاهلية لما فاته من المجد، وبكته في الإسلام لما فاته من شرف الإيمان[٦٢]، ثم شاركت في وقعة القادسية (١٤ هـ) مع أبنائها الأربعة، رأينا موقفها من الجهاد على أحسن ما يتمثله المؤمن صبرا واحتسابا... فهي صورة للأمهات في كل زمان ومكان... فقد وقفت تخاطب أبناءها، ومما قالته: "يا بني، أنتم أسلمتم طائعين، وهاجرتم مختارين، ووالله الذي لا إله غيره، إنكم لبنو رجل واحد، كما أنكم بنو امرأة واحدة، ما خنت أباكم، ولا فضحت خالكم؛ ولا هجنت حسبكم، ولا غبرت نسبكم. وقد تعلمون ما أعد الله للمسلمين من الثواب العظيم في حرب الكافرين. واعلموا أن الدار الباقية خير من الدار الفانية... فإذا أصبحتم غدا؛ فاغدوا إلى قتال عدوكم مستبصرين؛ وبالله على أعدائه مستنصرين".

ثم أضاء الصبح، ودخلوا المعركة، وسقطوا شهداء؛ فبلغها خبر استشهادهم فقالت: "الحمد لله الذي شرفني باستشهادهم، وأرجو من ربي أن يجمعني بهم في مستقر رحمته"[٦٣].

فالقلوب المؤمنة بالجهاد مسلمة بقضاء الله وقدره، ولكنها متيقنة بأن أجر الشهادة لا يعادله أجر... ولهذا طفقت نفوس الآباء رجالا ونساء تجسد روح المشاعر الإنسانية النبيلة؛ لأن جهاد أبنائهم ما كان اعتداء على الآخر، ولا إمعانا في إذلاله... فالألم

يعتصر فؤاد كل مسلم حين يجبره الآخر على محاربته، فما ترك له سبيلا غير قتالـه؛ وهذا ما نجده في عهد المعتصم العباسي. فقد سام الروم العرب كل أنواع الذل والقهر في الثغور، وسفكوا الدماء، واستحييوا النساء... مما فرض عليه أن يقوم بغزوهم في معركة شهيرة عرفت بعمورية. وعمورية قاعدة الروم ومدينتهم، وذكرها أبو تمام في شعره ومنه(٦٤):

يا يوم وقعة عمورية انصرفت منك المنى حفلا معسولة الحلب

غادرت فيها بهيم الليل وهو ضحى يشله وسطها صبح من اللهب

فالعرب المسلمون وقفوا عند حدود أرض الأجداد في فتحهم، وما تجاوزوها حتى وجدوا الروم يمعنون في الشر والظلم، واستمروا في الإغارة على ديار الإسلام وترويع الآمنين في عهد المتوكل... فالروم -أعداء العرب والمسلمين- ماضون بالإفساد والشر والقتل وإرهاب النفوس الآمنة من قرى الثغور مما جعله يعد العدة لقتالهم ودفع أذاهم عن العباد المؤمنين... ونال منهم في معركة ذكرها لنا البحتري في مدح المتوكل منها(٦٥).

وما زالت الأعداء تعلم أنه يجاهدها في الله حق جهادها

ولما طغت في دارها الروم واعتدت سقاها رماها جعفر بحصادها

أعد لها فرسان جيش عرمرم عداد حصى البطحاء دون عدادها

كتائب نصر الله أمضى سلاحها وعاجل تقوى الله أكثر زادها

ولعل وقائع سيف الدولة في الروم كثيرة وطالما تعرضوا للمسلمين بالشر، والظلم، ويجيشون الجيوش للقضاء على دولة بني حمدان... ولكن سيف الدولة كان لهم بالمرصاد يردهم على أعقابهم خائبين بعد أن هيأ نفوس الآباء والأبناء للجهاد من أجل

الذود عن الذات وحماية راية الإسلام... ومن أبرز القصائد التي عرضت لذلك ما نجده عند المتنبي، وبخاصة تلك التي تحدثت عن قلعة (الحدث) ومنها[٦٦]:

هل الحدث الحمراء تعرف لونها ... وتعلم أي الساقيين الغمائم؟!
سقتها الغمام الغر قبل نزوله ... فلما دنا منها سقتها الجماجم

وكانت النتيجة قوله:

ومن طلب الفتح الجليل فإنما ... مفاتيحه البيض الخفاف الصوارم
نثرتهم فوق الأحيدب نثرة ... كما نثرت فوق العروس الدراهم
ألا أيها السيف الذي لست مغمدا ... ولا فيك مرتاب ولا منك عاصم
هنيئا لضرب الهام والمجد والعلا ... وراجيك والإسلام أنك سالم
ولم لا يقي الرحمن حديك ما وقى ... وتفليقه هام العدا بك دائم؟!

ولكن شوكة الروم وغيرهم لم تلن قناتها، وتطورت على الدوام، ولم يكن للعرب والمسلمين إلا أن يدفعوا خطرهم البشع والدائم عنهم... ولعل العصر الأيوبي قد شهد فيه أبناء العرب والإسلام أعتى هجمة صليبية تجمع فيها كل دول أوروبة تقريبا آنذاك... فالحروب الصليبية دامت قرابة قرنين من الزمان (٤٩٢-٦٩٢هـ). فأوروبة جندت كل ما تملك تحت راية الصليب وذريعة تخليص المسيحيين العرب من قهر المسلمين. وشهدت أرض العرب والإسلام من جديد مواجهة حضارية شرسة، ولكنها هذه المرة شاملة وقوية ومسلحة بأغنى الإمكانيات الفكرية والمادية... ومن ثم اجتازوا آلاف الأميال متجهين إلى بلادنا غازين لها... فدنسوا أرضها، وعاثوا فيها فسادا وقتلوا العباد، وزرعوا الفتنة والإغواء في النفوس... إذ جعلوا نساء كثيرات متاعا

لجنودهم؛ ووسيلة لبيع الهوى... في الوقت الذين جلبوا رهبانا وراهبات لأمور تبشيرية...

ولا شيء أدل على ذلك من شكوى أحد البطاركة سنة (٥٩٧هـ/ ١١٩١م)، حين قال: "سرنا نحو جيشنا في عكا، فوجدنا جنودنا هناك. وأقولها بكل ألم وحزن قد أسلموا أنفسهم لأفعال مخزية واستسلموا للراحة والشهوة"[٦٧]. وأوضح لنا العماد الأصفهاني أن الفتنة والإغواء كان من صميم التقرب إلى الله عند أولئك النسوة -أو هكذا أقنعوهن- فقال: "وزعمن أن هذه قربة ما فوقها قربة؛ لاسيما فيمن اجتمعت عنده غربة وعزبة"[٦٨].

وإذا كان حال الأمة العربية والإسلام آنذاك ليس بأفضل من حالها اليوم فإن الله قد قيض لها بعد لأي من الزمان نور الدين الشهيد: محمود بن عماد الدين زنكي (ت ٥٦٩هـ/ ١٢٧١م) الذي أخذ يهيئ النفوس للجهاد والاستشهاد لطرد الصليبيين الغزاة، وتحرير بيت المقدس الذي دنسوه بكل ألوان القهر والظلم... ولما جاءه الأجل المحتوم، وانتقلت المسؤولية العظيمة والتاريخية إلى صلاح الدين الأيوبي: يوسف بن أيوب (ت ٥٨٩هـ/ ١١٩٣م)، آلا على نفسه ألا تضحك له سن حتى يتحرر المسجد الأقصى من ربقة الفساد والطغاة... فحمل راية الجهاد لرد شوكة المعتدي عن الأرض الشريفة... ووقف إلى جانبه أبوه وأخوته والشرفاء جميعهم مسلمين ومسيحيين... وما زالوا على قلب رجل واحد تحت راية "لا إله إلا الله" وهم يجاهدون الغزاة المارقين حتى انتزعوا النصر المؤزر في معركة حطين سنة (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م)، ومن ثم عاد بيت المقدس ليتزنر بحريته ولينتشي بطهارته... على الرغم من أن بعض الفلول الصليبية ظلت هنا وهناك في سواحل الشام تمارس القتل والنهب، كما وجدناه سنة (٦١٤هـ / ١٢١٧م)، حين هاجموا قرى (جبيل، والطور والناصرة)، وسبوا النساء وسرقوا كثيرا من الأطفال الذين وزعوا على الراهبات ... والأديرة.

فالجهاد والاستشهاد عند العرب والمسلمين لم يكن على الدوام إلا دفاعا عن الذات المهددة بالفناء، وكذا هو في العصور الأيوبية وما بعدها... بينما كانت أوروبة تمارس أقسى أنماط الإرهاب والقهر والظلم والفساد... وقد عبر عن ذلك الحليم الفاضل في إحدى قصائده التي وصف فيها معركة حطين؛ ومدح بها صلاح الدين؛ ومنها[٦٩]:

أتوا بحبال أبرمت لإسارنا ... فسقناهم فيها قطينا محددا
وساموا تجارا تشترينا غواليا ... فبعناهم بالرخص جهرا على الندا
وجروا جيوشا كالسيول على الصوا ... فاضت غثاء في البطاح مبددا
وقالوا: ملوك الأرض طوع قيادنا ... إذا الكل منهم في القيود معبدا

فهذه المقدمة تشبه ما وجدناه عند المتنبي في وصفه لهدف الروم بقتل المسلمين، وقد أعدوا الجيوش الضخمة وجاؤوا غازين حاقدين يظنون أنهم سادة الأرض؛ والعرب عبيد يباعون في سوق النخاسة، فخاب أملهم،... لهذا يتابع الحليم الفاضل وصف معركة حطين فيقول:

ووقعة يوم التل إذ قبضت به ... جبابرة الإفرنج حيري وشردا
عليهم من البلوى سرادق ذلة ... ومن ذل ماتت نفسه فتقيدا
وما طرق الأسماع من عهد آدم ... كملحمة التل التي ثلت العدا

وقال عمارة بن علي يمدح صلاح الدين؛ ويبين فضل أبيه في تنشئة للمعارك[٧٠]:

أبوك الذي أضحى ذخيرة مجدكم ... وأنت له خير النفائس والذخر
فكيف أب أصبحت نار زناده ... وإلا كنور البدر من سنة البدر؟

ولهذا ترى الآباء على طغيان الشيب رؤوسهم لم يتوانوا في الدفاع عن حياض الأمة وكرامتها في وجه الهجمة الصليبية الباغية... ويخضبون شيبتهم إمعانا منهم بإظهار الشباب لزرع الخوف في قلوب العدو الظالم... ففي حصار حصن (الكرك) مضى الأبناء على درب الآباء في الجهاد، وقد توفي في هذا الحصار محمد بن أحمد القادسي؛ بعد أن وصف ما آلت إليه الحال... ومما جاء في شعره يعبر عن ذلك كله(٧١):

ولم أخضب مشيبي -وهو زين- لإيثاري جهالات التصابي
ولكن كي يراني من أعادي فأرهبه بوثبات الشباب

وإن القارئ للآثار الأدبية التاريخية للعصر الأيوبي يجد أن فكرة الجهاد لم تكن يوما في حياة العرب المسلمين مفهوما يولد الكراهية والحقد على الآخر المعتدي، وكلما فرضت المصادمة الحربية على العربي والمسلم كان يتصدى لشرورها ورد خطر كل طامع أثيم فكرا وخلقا ووجودا... ولم يخرج العربي في جيوش الفتح إلى أرض الله إلا بعد أن لقي أشد أنواع البغي والطغيان من الأعداء الذين لم يهدأ لهم بال دون أن ينالوا منه.

لهذا خرج العربي المسلم مجاهدا لانتشال الأمم من ظلم محيق بها وبه، وتحريرها من رق الذل والعبودية... ثم عبر الأدب في مختلف العصور عن الروح الإنسانية السامية لفكرة الجهاد، وساقها أصحابه بأرقى الأشكال الإبداعية الحضارية دون أن يشوهوا صورة الآخر المستبد الطامع في أرزاق الناس وخيراتهم وأراضيهم، وبيع أبنائهم في سوق النخاسة... وقد ظهر هذا في مؤلفات عربية عديدة وعبر عنها الشعراء بكل دقة وتسام كما نراه في أشعار أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤هـ) في كتابه (الاعتبار)(٧٢) وفي شعر ابن القيسراني محمد بن نصير(٧٣) وكتاب أبي شامة: عبد الرحمن بن اسماعيل

المقدسي (ت ٦٦٥هـ) (الروضتين في أخبار الدولتين)، وتلخيصه (عيون الروضتين[٧٤])، وغير ذلك كثير...

فالنماذج الأدبية تحقق لنا ولادة الشفافية الأخلاقية لمفهوم الجهاد عند العرب والمسلمين، فهو جهاد قائم على احترام انتماء الآخر وعقيدته وحريته وصون كرامته والتفاعل معه... فهو أخ للمسلم في الإنسانية ولا يجوز امتهان مروءته ولا شرفه... وليس هناك من يرتاب منا في أن أكثر ما كتبه المؤرخون العرب والمسلمون، وما صوره الأدباء يعبر عن ذلك كله، وإن وقع أحيانا على بعض صور منفرة للآخر في تلك الكتابات والأشعار... وهذه الصور المنفرة لم تكن بفعل الكراهية والحقد -كما نجده في المؤلفات الغربية عن الإسلام والمسلمين- بل كانت بحكم تاريخيتها، ووفق وجودها الحقيقي، كتلك الصور التي نراها للنساء الصليبيات اللواتي جلبن لبيع الهوى واللذة... والترويح عن الجنود.

في صميم ذلك كله نجد الأدب العربي خاصة والتراث عامة يشكلان الوعي الناضج لحركة الجهاد، ويديرها بحوار فكري وعاطفي شديد التأثير، هدفه الحق والحقيقة، وسمته الصدق والتفاعل النبيل مع الآخر لا نفيه لقوله تعالى: "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه" (التوبة ٦/٩).

ومن هنا يصبح لزاما علينا أن نشير بشكل موجز وسريع إلى المؤلفات الغربية الكثيرة من القرون الوسطى كما كتبها المحاربون الصليبيون وغيرهم؛ وإلى التجربة المرة التي شهدتها فكرة الجهاد في الأندلس... وإلى التأثير الكبير للموروث الديني اليهودي التوراتي، ثم أثر الفكر الصهيوني في الذهن الغربي...

فالمؤلفات التي ورثها الغرب عن الحروب الصليبية مثل (أنشودة رولان) أو (أنشودة أنطاكية)، شوهت ملامح فكرة الجهاد النبيلة، خاصة، وصورة العربي عامة؛ وصورت العربي المسلم بصورة ساخرة بغيضة، جردته من كل قيم الخير

والأخلاق... فهو كافر متوحش، قاطع للطريق، ليس جهاده إلا إرهابا وقتلا، يذبح بلا رادع أخلاقي وينهب ويسرق، ويفرض الإتاوات على الناس الأبرياء... ولا هم له من جهاده إلا المال واصطياد النساء... والاعتداء على شرفهن...

ثم استكمل الغرب تشويه الملامح الروحية لفكرة الجهاد بفعل المفارقات الشديدة بين العرب والأسبان نتيجة الحروب الدامية الطويلة التي جرت أحداثها في الأندلس. فإذا تذكرنا أن العرب لم يدخلوا شبه الجزيرة الإيبرية إلا بناء على طلب من بعض أمرائها المقاتلين عرفنا قيمة ما قدموه للأسبان من تسامح بين الأديان في التعامل وممارسة الحرية في العقيدة والحياة. وما كنا لنتوقع من الأسبان تلك المكافأة للعرب التي تجلت قتلا وقهرا، ولاسيما إبان ما سموه (حرب التحرير)، وإثر خروج العرب من الأندلس مهزومين... ثم تجاهل الغرب والأسبان ما قدمه لهم عهد عبد الرحمن الناصر ومؤلفات ابن رشد وابن خلدون، ولم يبصروا دلالة غرناطة وقصر الحمراء على مفهوم التفاعل والتحضر والارتقاء... بل شرعوا يغذون أطفالهم بكل حقد على العرب المسلمين، ويشوهون كل قيم الخير والأخلاق التي حملوها إلى الأسبانيين. ولعل قصة (حكايات أسبانية) للكاتبة (أ. خيمينييث لاندي) من أبرز ما يقرؤه الغرب في هذا المجال... فقد ظهر العربي المسلم المجاهد في كل حكاية من حكاياتها كافرا غادرا، مهووسا بالقتل من أجل المال والنساء...(٧٥) فشتان ما بين الذي قدمه العرب المجاهدون وبين الذي كافأهم الأسبان عليه...

ومن ثم أخذت تظهر في الغرب بعد القرن السابع عشر مؤلفات غربية مشبعة بالعنصرية والحقد على العرب والمسلمين، ويكفي أن نشير إلى كتاب شاتوبريان (١٧٦٨-١٨٤٨م)، (رحلة من باريس إلى القدس)، وكتاب غوستاف فلوبير (١٨٢١-١٨٨٠م)، (مراسلات)، الذي طبع للمرة الأولى في سنة (١٩٢٢م)؛ لاسيما الفصل الخاص فيه (رحلة إلى الشرق)(٧٦).

فهذه المؤلفات وأمثالها امتداد طبيعي لمؤلفات الحروب الصليبية في القرون الوسطى... وهي مؤلفات نالت من رجل الدين الإسلامي والمسيحي من العرب على السواء... فرجل الدين المسيحي العربي القبطي عند فلوبير مدعاة للسخرية الشديدة وعدم الاحترام... بينما صورة المسيحي الغربي صورة متحضرة راقية؛ هدفه الدفاع عن المقدسات المسيحية في الشرق... وهي مقدسات فرط بها رجل الدين المسيحي العربي لحساب الإسلام كما تزعم تلك المؤلفات.

هكذا بلغ التشويه والحقد مداه في الذهن الغربي لفكرة الجهاد، ولصورة العربي المكافح من أجل وجوده وحريته وعقيدته... وهو تشويه ينطوي على مرجعيات فكرية إيديولوجية، ومادية، ولاسيما ما يتعلق بالمرجعية الدينية التوراتية...

فالصورة الغربية الشمولية والمركبة والمشوهة والظالمة لفكرة الجهاد عند العرب والمسلمين إنما هي نتاج فكري تاريخي طويل الأمد تشكل على مراحل عدة وتأثر أيما تأثر بأدبيات الصهاينة وعقائدهم خاصة، لما يملكونه من نفوذ واسع ومتنوع في أمريكة وأوروبة... ومن ثم يصم الغرب أذنيه، ويغطي عينيه عما يفعلونه، ويتبجح به حاخاماتهم، في فلسطين المحتلة. فحين قتل مستوطن يهودي طفلة فلسطينية أصدر الحاخام (مردخاي إلياهو) فتوى يقول فيها: "إن المستوطن الذي قتل الطفلة العربية عائشة لا يعتبر قاتلا ولا يجوز محاكمته استنادا للديانة اليهودية"[٧٧]. فالغرب عكس الصورة وجعل العربي قاتلا وشاذا وإرهابيا متأثرا بما يؤسسه الفكر الصهيوني في أذهان أبنائه... ولعل سميح القاسم قد بين تصوير الفكر الصهيوني للعربي. فهو "رجل أشعث، حاد النظرات، غدار يخفي في ثيابه خنجرا رهيبا، لا تكاد تدير ظهرك حتى ينقض عليك بطعنة نجلاء، متخلف قاس، همجي، هوايته القتل، سادي، قاتل أطفال، جبان، رعديد، كذاب، منافق، قذر، ساخط، لئيم، حقود..."[٧٨]... هذا قليل من كثير في تصوير الفكر الصهيوني للعربي... ومن ثم فالفكر الغربي يتغذى من الفكر اليهودي في كتبه الدينية، التي عززت فكرة العنصرية والعداء عند الغربي للعرب والمسلمين،

وهذا ما انتهى إليه الدكتور عبد الوهاب المسيري[٧٩]. فقد امتزجت التربية اليهودية ومن ثم التربية الغربية بالفكر الإيديولوجي القائم على أرضية عنصرية متنوعة من التوراة والتلمود... ووجهت سموم حقدها على العرب والمسلمين في عقيدتهم وحياتهم وقيمهم وعاداتهم؛ وربطت بين تخلفهم وبين ذلك إمعانا في التزوير والتشويه.

وبناء على ما تقدم كله؛ فإننا نشهد في كل لحظة حالة من تزوير الحقائق التاريخية ليس لفكرة الجهاد فقط وإنما لكل القيم العربية والإسلامية؛ وللعرب والمسلمين أنفسهم في أخلاقهم وسلوكهم وثقافتهم وعقيدتهم... فالغرب الأمريكي الصهيوني والأشرار من أوروبة يجهدون لقلب الحقائق وتشويه صورة الإسلام ونعته بصفة الإرهاب والقتل والتخلف... ويركزون قوتهم الظالمة عسكريا وتقنيا وإعلاميا واقتصاديا لإثبات ذلك، ولاسيما بعد وقوع أحداث الحادي عشر من أيلول (٢٠٠١م)، إذ أعلن رئيس الولايات المتحدة الأمريكية جورج بوش الابن بداية جديدة للحروب الصليبية دون أن يردعه خلق أو حق... وأطلق عبارته المشهورة (من لم يكن معنا فهو ضدنا) وجيش الجيوش والدول التي فتكت بجسد الأطفال والأبرياء في كل مكان، محاولا إقناع العالم بأن كل مسلم إرهابي –وكاد ينجح– بينما هو يزرع الخوف والرعب في نفوس البشرية... فوحشية الجيش الأمريكي في أفغانستان والعراق لا مثيل لها في الوصف .

ولهذا وذاك نتساءل: كيف يستقيم حال العرب والمسلمين وموقف أمريكة والصهيونية على تلك الشاكلة؟ كيف يستقيم حالهم والمجرم شارون المدعوم من أمريكة وأشرار العالم وشذاذ الآفاق يمارسون في فلسطين المحتلة كل لحظة أبشع أنواع الجرائم بحق الإنسانية والإنسان... ويزعمون أنهم دعاة سلام وتحضر؛ بينما لم يسلم من فسادهم وحقدهم حجر ولا مدر ولا شجر ولا طفل ولا شيخ؟!!

كيف يستقيم أمر العرب والمسلمين وهم يئنون تحت ضربات الغزو الثقافي والعسكري الغربي؟ ثم إن بعضهم يطالب بالتعايش المشترك مع الصهاينة؛ وهناك قسم آخر قبل

علنا بحماية أمريكة التي جاءت للتحكم بمقدرات الشعوب ووجودها؛ وقد صرحت بهذا، وأعلنت بجلاء أن الخطر القادم على أمريكة والغرب يتمثل بالإسلام..

نقول: لا يستقيم الظل والعود أعوج؛ فلا بد من العودة إلى التمسك بقيم الجهاد، وكينونة الوجود الإنساني الفاعل... ولا سبيل لرد أي قهر أو بغي أو اعتداء بغير الجهاد... ولا مناص لأمتنا منه... لأنه كما يبدو لنا بكل وضوح أنه ضرورة حتمية ووجودية.

الحواشي

(١)انظر: **معجم البلدان** (تبعا لكل بلد).

(٢)الكتاب المقدس: **سفر يشوع**، إصحاح ٣- ص٢٤٠.

(٣)**تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم**٢٠؛ وانظر **المصدر السابق**، إصحاح ٦، ص ٢٤٥.

(٤)انظر **المصدر السابق**، إصحاح ٦، ص ٢٤٥. **ومعجم البلدان** (إريحا-حلب).

(٥)**المصدر السابق**، إصحاح ٩، ص ٢٥٠.

(٦)**المصدر السابق**، إصحاح ١٢، ص ٢٥٧

(٧)انظر **معجم البلدان**، (ديار بكر).

(٨)انظر **معجم البلدان**، (حضر).

(٩)انظر القصيدة كاملة في **المفضليات** ١٩٣-١٩٤، وراجع **الحيوان في الشعر الجاهلي** ٢١.

(١٠) انظر **معجم البلدان**، (ديار مضر).

(١١) شعر **زهير بن أبي سلمى** ٧٨.

(١٢) ديوان **دريد بن الصمة**، ٦٢.

(١٣) ديوان **طفيل الغنوي**٢٠، وانظر **الحيوان في الشعر الجاهلي** ٣٢.

(١٤) ديوان **عمرو بن كلثوم** ١٠١.

(١٥) ديوان **المتلمس**، ٢٠٣-٢١١، وانظر **الحيوان في الشعر الجاهلي** ٣٢

(١٦) ديوان **الحماسة**، لأبي تمام، ٤-٥.

(١٧) انظر: **الأغاني** ٣/١٣ وبعدها، وديوان **الشنفري**، ٥٧-٦٨.

(١٨) ديوان **الأعشى**، ٢٤٠-٢٤١.

(١٩) انظر: قصيدة الرثاء، **جذور وأطوار**، ٢٣٧ وما بعدها.

(٢٠) ديوان **عمرو بن كلثوم**، ٧٨, مواليك: أراد أبناء قبيلتها وعمها.

(٢١) **لسان العرب**، (جهد).

(٢٢) **الجامع الصغير من حديث البشير النذير**، ٢٤٣/٢ رقم الحديث ٦٣٦٨.

(٢٣) **جمهرة خطب العرب**، ١٥٧/١.

(٢٤) انظر: **صحيح البخاري** ٢١٨/٧ و ٣/٩ وبعد.

(٢٥) **الجامع الصغير**، ٤٧٣/٢، رقم الحديث ٨٢٧٠.

(٢٦) **صحيح البخاري**، ١٦/٩. وانظر: **الجامع الصغير**، ٥٤٤/٢، رقم الحديث ٨٩١٢.

(٢٧) انظر: **صحيح البخاري**، ٥٧/٥ و ٣/٩.

(٢٨) **صحيح البخاري**، ١٢٠/٢.

(٢٩) **صحيح البخاري**، ٢١/٢ وانظر فيه ١٥٤/٨-١٥٥.

(٣٠) انظر: **الجامع الصغير**، ٢٥٤/٢، رقم الحديث ٦٤٤٩-٦٤٥٠ و ٦٤٥٢.

(٣١) انظر: **صحيح البخاري**، ٥٦/٥-٦٥.

(٣٢) انظر **السيرة النبوية** ٩٧/٢و ١١٠-١١١ و ٢٦٧ ومجموعة الوثائق السياسية ٤٩.

(٣٣) انظر **الجامع الصغير**: رقم الحديث ٣٤٩٧ و٣٥٠٢ و ٣٥٠٤ و٣٥٠٥.

(٣٤) **صحيح البخاري**، ١٨/٤.

(٣٥) انظر: **صحيح البخاري**، ١٥/١ و١١٤/٢ و١٨٨/٣.

(٣٦) الجامع الصغير، ٥٤٤/٢، رقم الحديث ٨٩١٧، وانظر صحيح البخاري، ١٧٩/٣.

(٣٧) **الجامع الصغير**، ٣٨٧/١، رقم الحديث ٢٨٦٩.

(٣٨) انظر: **صحيح البخاري**، ١٨/٤-١٩.

(٣٩) **الجامع الصغير** ٤٩٧/١، رقم الحديث ٣٦٥٤.

(٤٠) انظر: **صحيح البخاري**، ١٧/٤-١٩.

(٤١) **صحيح البخاري**، ٣/٨، وانظر فيه ٢.

(٤٢) انظر **السيرة النبوية**، ٢/١٤٨-١٤٩ و١٦٠-١٦٣ و٢٥٤ ومجموعة الوثائق السياسية ٥٩-٦٠.

(٤٣) انظر **السيرة النبوية**، ٣/١٩٩-٢٠٠.

(٤٤) انظر **السيرة النبوية**، ٣/٢٢٤ و٢٤٤ وما بعدها.

(٤٥) انظر **السيرة النبوية**، ٤/٥٩ وما بعدها.

(٤٦) انظر **صحيح البخاري**، ٣/١٧٥.

(٤٧) **كتاب الردة**، ٢١٦-٢١٧.

(٤٨) **كتاب الردة**،٢١٦.

(٤٩) **جمهرة خطب العرب**، ١/٤٢٧.

(٥٠) **جمهرة خطب العرب**، ١/٢٣٠.

(٥١) **جمهرة خطب العرب**، ١/١٨٧.

(٥٢) انظر **المصدر السابق**، ١/١٩٦-١٩٧.

(٥٣) **جمهرة خطب العرب**، ١/٢٢٧.

(٥٤) **مجلة الكفاح العربي** (عدد ٨١٥)، ص١٤.

(٥٥) **المعمرون والوصايا**، ٧٣. وانظر **صحيح البخاري** ٨/٥. باب صلة الوالد المشرك.

(٥٦) **الأغاني**، ١٣/١٩٠.

(٥٧) **الأغاني**، ١٣/١٩١.

(٥٨) انظر **الأغاني**، ٢١/٢٢٦-٢٢٧.

(٥٩) **المعمرون والوصايا**، ٨٦. وانظر **الأغاني**، ٢١/١١، على اختلاف الرواية.

(٦٠) **المعمرون والوصايا**، ٨٧. وانظر تفصيل ذلك في **الأغاني**، ٢١/١٠-١٢.

(٦١) **شرح أشعار الهذليين** ١/١-٧، وانظر ديوان **الهذليين** ٢/١ على اختلاف الرواية، والرثاء في الجاهلية والإسلام ١١٦، وقصيدة الرثاء، **جذور وأطوار**. ٢١٠ وما بعدها، وانظر: **فتوح الشام** ٢/١٨٠ في حكاية خالد بن الوليد مع ابنه سليمان الذي استشهد في الشام.

(٦٢) انظر: **الرثاء في الجاهلية والإسلام** ١٤٧-١٤٨ و١٥٣-١٥٩.

(٦٣) **جمهرة خطب العرب** ١/٢٣١، وانظر **الرثاء في الجاهلية والإسلام**، ١٥٩.

(٦٤) **شرح ديوان أبي تمام**، ١/٣٢-٤٩.

(٦٥) ديوان **البحتري**، ١/٤٤٠-٤٤١.

(٦٦) ديوان **أبو الطيب المتنبي**، ٢/٣٨٠-٣٩٢.

(٦٧) **المرأة الصليبية**، دراسة في تاريخ المجتمع الفرنجي في بلاد الشام، ٨٣.

(٦٨) **الفتح القسي في الفتح القدسي**، ٣٤٧.

(٦٩) **عيون الروضتين**، ٢/١٤٢-١٤٣.

(٧٠) **عيون الروضتين**، ١/٣٠٣.

(٧١) **عيون الروضتين**، ٢/١٢٢.

(٧٢) حرر كتاب **(الاعتبار)** ، فيليب حتى، جامعة برنستون، ١٩٣٠م.

(٧٣) جمع شعر ابن القيسراني وحققه ودرسه د. عادل جابر، الزرقاء، الوكالة العربية للتوزيع، ١٩٩١م.

(٧٤) طبع كتاب **الروضتين في أخبار الدولتين** في دار الجيل، بيروت، ١٩٧٤م.

(٧٥) انظر: صورة المسلم في قصص الأطفال الأسبانية **(حكايات أسبانيا)** أنموذجا.

(٧٦) انظر **صورة العربي في الكتابين المذكورين**، د. أميرة عيسى.

(٧٧) **مجلة الكفاح العربي** (عدد ٨١٥)، ص ١٤

(٧٨) أضواء على الفكر الصهيوني ١٥٥.

المراجع والمصادر

١- **أضواء على الفكر الصهيوني**، سميح القاسم، دار القدس، بيروت، ١٩٧٨م.

٢- **الاعتبار**، أسامة بن منقذ، أخرجه فيليب حتى، جامعة برنستون، ١٩٣٠م.

٣- **الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د/ت.

٤- **الإيديولوجية الصهيونية**، د. عبد الوهاب المسيري، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ١٩٨٣م.

٥- **تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم**، محمد عزة دروزة، المكتبة العصرية، بيروت، ط٣، ١٩٧٠م.

٦- **الجامع الصغير من حديث البشير النذير**، للسيوطي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار خدمات القرآن، القاهرة، د/ت.

٧- **جمهرة خطب العرب**، أحمد زكي صفوت، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٨- الحيوان في الشعر الجاهلي، تأليف د. حسين جمعة، دار دانية، دمشق، ط١، ١٩٨٩م.

٩- **ديوان الأعشى الكبير**، تحقيق د. محمد أحمد قاسم، المكتب الإسلامي، دمشق/بيروت، ١٩٩٤م.

١٠- **ديوان البحتري**، شرح د. محمد التونجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.

١١- **ديوان دريد بن الصمة**، تحقيق عمر عبد الرسول، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.

١٢- **ديوان الشنفري**، تحقيق د. إميل يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

١٣- **ديوان طفيل الغنوي**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٦٨م.

١٤- **ديوان أبي الطيب المتنبي**، شرح أبي البقاء العكبري، صححه مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت، د/ت؟

١٥- **ديوان عمرو بن كلثوم**، تحقيق د. علي أبو زيد، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ١٩٩١م.

١٦- **ديوان الهذليين**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٧- **الرثاء في الجاهلية والإسلام**، د. حسين جمعة، دار معد، دمشق/ ط١، ١٩٩١م.

١٨- **الروضتين في أخبار الدولتين**، لأبي شامة شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٤م.

١٩- **السيرة النبوية لابن هشام**، تحقيق صححه مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث ، بيروت، د/ت.

٢٠- **شرح أشعار الهذليين**، تحقيق عبد الستار فراج، مراجعة محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢١- **شرح ديوان أبي تمام**، تقديم راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م.

٢٢- **شعر زهير بت أبي سلمى** للأعلم الشنتمري، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط٣، ١٩٨٠م.

٢٣- **شعر ابن القيسراني**، تحقيق د. عادل جابر، الوكالة العربية للتوزيع، الزرقاء، الأردن، ١٩٩١م.

٢٤- **صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د/ت.

٢٥- صورة العربي في كتاب (**رحلة من باريس إلى القدس**، لشاتوبريان) وكتاب (**مراسلات**) لفلوبير؛ فصل: **رحلة إلى الشرق**) د. أميرة مصطفى عيسى، بحث مقدم لندوة (**الأدب وحوار الحضارات**) قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، ١٢-١٤، تشرين الأول/ ٢٠٠٢م.

٢٦- صورة المسلم في قصص الأطفال الأسبانية (**حكايات أسبانيا**) للكاتبة: (أ. خيمينييث لاندي) أنموذجا، إعداد: د. يونس شنوان، بحث مقدم للندوة المشار إليها في المصدر السابق.

٢٧- **الفتح القسي في الفتح القدسي**، للعماد الأصفهاني، تحقيق محمود محمد صبح، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د/ت.

٢٨- **فتوح الشام للواقدي**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ط٤، ١٩٦٦م.

٢٩- قصيدة الرثاء، **جذور وأطوار**، د. حسين جمعة، دار النمير، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.

٣٠- **كتاب الردة للواقدي**، تحقيق د. يحيى الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م.

٣١- **الكتاب المقدس**، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٠م.

٣٢- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، د/ت.

٣٣- **عيون الروضتين في أخبار الدولتين**: النورية والصلاحية، لأبي شامة المقدسي، تحقيق أحمد البيسومي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩١م.

٣٤- **مجلة الكفاح العربي**، بيروت، عدد ٨١٥.

٣٥- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها محمد حميد الله، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٣٦- **المرأة الصليبية**، دراسة في تاريخ المجتمع الفرنجي في بلاد الشام، طه، الطراونة، مؤتة للبحوث والدراسات، جامعة مؤتة، الأردن، مج٨، عدد ١، ١٩٩٣م.

٣٧- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت،

٣٨- **المعمرون والوصايا**، لأبي حاتم السجستاني، تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د/ت.

٣٩- المفضليات، للمفضل الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٥، ١٩٧٦م.

مصرع الفاتح قتيبة بن مسلم

"رؤية تحليلية"

الدكتور أحمد السرى

جامعة الإمارات العربية المتحدة

تمهيد:

يندر أن يخلو كتاب تاريخ يعالج أحوال العالم الإسلامي في العصر الأموي من ذكر الفاتح العظيم قتيبة بن مسلم الباهلي، وأنى لمؤرخ أن يتجاهل الفتوحات المبهرة التي أنجزها قتيبة في خراسان وما وراء نهر جيحون، ووصلت إلى مشارف الصين في الثلث الأخير للقرن الأول الهجري[١]، وأنى له أيضاً أن لا ينفث زفرة ألم وهو يتأمل النهاية المأساوية التي لقيها قتيبة وينظر في مصائر الأبطال الفاتحين.

وقد اختلطت مواقف المؤرخين من نهاية قتيبة من الدولة الأموية ومن خلافة سليمان ابن عبد الملك بالذات والذي شهد عصره القصير -باستثناء دعم محاولة جديدة لفتح القسطنطينية- توقفاً للفتوح خلف الخطوط التي وصل إليها قادة الفتح العظام زمن سلفه الوليد بن عبد الملك وأوصلوا الفتوح الإسلامية إلى أقصى اتساعاتها في الغرب والشرق.

ومن أمثلة الكتابات التاريخية في هذا الاتجاه ما كتبه يوسف العش وفي سطور سريعة بأن قتيبة حاول الخروج على سليمان فأوقفه بنو تميم بالقتل، ثم أشار إلى أقوال بعض

المؤرخين الذاهبة على أن سليمان كان عنيفاً مع أبطال الفتح الكبار، ولكنه يشك في ذلك معتمداً على وجود عمر بن عبد العزيز (الخليفة الورع فيما بعد)، مستشاراً لسليمان حجة لذلك[٢]. أما عبد اللطيف عبد الشافي فقد استخدم لغةً أرّق تجاه قتيبة فأشاد بفتوحاته التي تتبعها واحدة واحدة، ثم أشار إلى سوء العلاقة بين الخليفة سليمان وقتيبة بسبب موافقة قتيبة على خلع سليمان عن ولاية العهد، وأن قتيبة قد تعجل خلع طاعة الخليفة وأن الأخير كان قد ثبته في ولايته تكريماً له، وأن جند قتيبة كرهوا خلع قتيبة لسليمان فثاروا عليه وقتلوه[٣]، ويجمل كتاب آخر قتيبة لمجموعة مؤلفين الموقف بشأن نهاية قتيبة فيشير إلى نزع ولاية العهد عن سليمان وخشية قتيبة من الانتقام فقرر التمرد على سليمان رغم أن الأخير ثبته في ولايته، لكن القبائل العربية كرهت ذلك منه فقتلته[٤].

هذه الإشارات المختصرة في هذه الكتب تشكّل عينة للشائع المتداول عن قتيبة بن مسلم ونهايته، وهي على هذا النحو لا يمكن أن تعدّ أعمال سابقة، لأنها أوردت ما أوردت عن قتيبة بن مسلم في سياق تاريخ عام للعالم الإسلامي زمن الأمويين، حيث لا يمكن أن تحصل قضايا التاريخ المثارة في المؤلفات العامة على قدر كاف من النقاش بحيث تستقصي المصادر وتستنطق الروايات وتحلل المواقف للخروج بمشهد تفصيلي ورأي يقترب من الواقع، وهذا ما عزمنا عليه في هذا البحث الذي سيحاول تحليل الروايات المختلفة وإلقاء الضوء على الظروف التي لقي فيها قتيبة بن مسلم مصرعه بعد تولي سليمان بن عبد الملك مقاليد الخلافة.

ولا بد من الإشارة إلى مؤلَّف آخر بعنوان: "الدولة العربية وسقوطها" لمؤلفه المستشرق الألماني يوليوس فيلهوزن، وقد صدر هذا المؤلف عام ١٩٠٢م، أي قبل قرن من هذا التاريخ، وترجم إلى العربية نهاية الستينيات بعنوان: "تاريخ الدولة العربية الإسلامية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية". في هذا الكتاب خوض جيد في علاقات القبائل ببعضها في خراسان خاصة حيث جرت الحروب المتتابعة بين

القبائل. وفيما يتعلق بمقتل قتيبة بن مسلم ضمّ فيلهاوزن صوته إلى صوت الرواية المشهورة عن مقتل قتيبة كما ترد عند الطبري والبلاذري والتي تصوره خلع طاعة سليمان بن عبد الملك وأهان القبائل التي رفضت فكرة الخلع فتكتلت ضده وقتلته، لكن فيلهوزن يلقي ضوءاً على طبيعة معسكر قتيبة والعلاقات القبلية السائدة فيه ويطرح تفسيراً لفشل ما أسماعه "الثورة على الخليفة" وهو أنه "ليس من السهل على إنسان مهما كان كفؤاً عظيم المقدرة، ما دام لا يربطه بالعرب إلا منصبه، أن يستطيع ضمهم إلى جانبه عندما يكون ثائراً على السلطة التي يستند إليها في شرعية منصبه"[٥]. وقد ألمح فيلهوزن إلى دور تميم في مقتل قتيبة لأنه وترهم بمقتل أفراد منهم من بني الأهتم، كما أشار إلى موقف قبائل قيس وأنها خذلت قتيبة، وهي أفكار فيها تعميم وإطلاق لا تصمد أمام التمحيص الدقيق للروايات كما سنبيّن.

قتيبة والحجاج بن يوسف الثقفي:

ولارتباط مصير قتيبة بصلته بالحجاج بن يوسف الثقفي فلا بدّ من عرض هذه العلاقة أولاً، فقد اصطنع الحجاج لنفسه رجالاً يشبهوه في الشدة والقوة والشكيمة، ولم تخطئ تصوراته عنهم فكان أن عين قريبه محمد بن القاسم الثقفي عام ٩١هـ، والياً على جهات السند ففتح في تلك البلاد وأوغل، كما عيّن قتيبة بن مسلم الباهلي على خراسان عام ٨٦هـ، فطرح بممالك ما وراء النهر، ووصلت فتوحاته إلى كاشغر، وهي من أعمال الصين عند الحدود الشمالية الشرقية.

وقد كان الحجاج لهذين الفاتحين العظيمين السند القوي في العراق وعند الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك. وكان يدعمهما بما احتاجا إليه من مال وسلاح ورجال، بل ويوجههما من العراق باتجاه الأهداف العسكرية المطلوب فتحها. لكن السند المعنوي كان أهم سند لهما ولقتيبة بن مسلم الباهلي بالذات الذي ينتمي إلى قبيلة عدّها العرب من القبائل العربية التي لا تشرّف أحد بالانتماء إليها[٦]، وسيلعب هذا النسب

القبلي بعدئذٍ دوراً في تحديد مصير قتيبة. فقتيبة بن مسلم صنيعة الحجاج أصلاً وأحد أركان قوته، لدرجة أن قتيبة في عهوده مع أهالي البلاد المفتوحة كان يضمن على تنفيذ العهود بذمته وذمة الحجاج بن يوسف(٧)، كما أن قتيبةوتعبيراً منه عن عمق صلته بالحجاج قد سمى ولده الثاني الحجاج، وفي هذا من الدلالة ما يكفي على طبيعة العلاقة بين الرجلين(٨). وقد أدرك المستشرق الإنكليزي جب طبيعة العلاقة بين الحجاج وقتيبة فذكر أن نجاحات المسلمين فيما وراء النهر ترتبط أشد الارتباط بالتنسيق الكامل بين القيادة العبقرية للحجاج والكفاءة العسكرية لقتيبة، ويضيف أن الأطراف العربية جميعها في معسكر قتيبة أدركت أن وراء قائدهم العسكري تكمن في سلطة الحجاج(٩). ويبدو أن الطاعة المخلصة والنجاح الكبير الذي أصابه قتيبة قد وطّد العلاقة بينه وبين الحجاج على نحو خاص ولاسيما الحجاج محاط بأعداء وأنصاف أصدقاء من كل جانب. وتظهر المراسلات بين الرجلين أن الحجاج كان يتعهد قتيبة بالكتابة إليه في كل الشؤون لدرجة أنه يرسل له كتباً ليخبره بدنو أجله(١٠). ويموت الحجاج خسر قتيبة سنداً أساسياً كان يعول عليه في كل شيء(١١)، حتى أنه عاد بعد ذلك من غزواته إلى مرو وكأنه يعلن انتهاء دورة التاريخ هو الآخر، لكن الخليفة الوليد وقد عرف له فضله وبلاءه ومؤازرته له في محاولته تثبيت ابنه عبد العزيز ولياً للعهد بدل سليمان، وإدراكاً منه لما كان يمثّل الحجاج لقتيبة، وكتب إليه يقول: "قد عرف أمير المؤمنين بلاءك وجدك واجتهادك في جهاد أعداء المسلمين، وأمير المؤمنين رافعك وصانع بك الذي يجب لك، فالمم مغازيك وانتظر ثواب ربك ولا تغب عن أمير المؤمنين كتبك حتى كأني أنظر إلى بلاءك والثغر الذي أنت فيه(١٢).

قتيبة وولاية عهد سليمان:

كانت محاولة الخليفة الوليد بن عبد الملك تنحية أخيه سليمان أمير فلسطين عن ولاية العهد لصالح ابنه عبد العزيز، هي التي تدخلت لتشكيل العلاقة القادمة بين الخليفة سليمان وقتيبة بن مسلم. فلكي يضمن الخليفة نجاحاً لما يريد لا بدّ من الحصول على

موافقة من يشاركوه القبض على أزمة الأمور وقواد الجيوش في الأطراف والتي تقع تحت أيديهم جيوش الخلافة. ولم يكن سهلاً أبداً إقصاء ولي العهد وإحلال آخر لارتباط ذلك بيمين بيعة في عنق المبايع يكون ملزماً به حتى الموت، بالإضافة إلى قيم الوفاء التي أعلى العرب من شأنها، ولكي لا تصبح العهود والمواثيق موضع استهتار من أحد، وقد كان أصل الصعوبة يكمن في النظر إلى ولاية العهد كحق شخصي للمبايع له، وهو حق مدعوم بقبول الناس (ببيعهم، أي بيمين ولاء) لهذا الحق. ولذلك كانت محاولات الإقصاء التي شهدها تاريخ المسلمين من أكثر المواقف حرجاً وارتبطت على الدوام بانقسامات لم تخلو من إراقة الدماء.

وتذكر الروايات أن الوليد بن عبد الملك قد حاول إقناع أخيه بالتنازل بعرض أموال طائلة فلم يوافقه(١٣)، ورغم إيعازه لبعض الشعراء بنشر أشعار تبشر بولاية العهد بل ورغم نجاحاته العسكرية وإنجازاته العمرانية، إلا أنه لم يجد قبولاً لفكرته إلا عند الحجاج وقتيبة بن مسلم وخواص من الناس(١٤)، وقد نُصح الوليد من قبل بعض خواصه أن الناس لن يجيبوه إلا ما طلب ولو فعلوا هانت أيمانهم على ابنه أيضاً، ولذلك لا بدّ من انتزاع التنازل من سليمان إن أراد حقاً تثبيت الأمر لولده، وقد أراد الوليد لهذه الغاية -بعد رفض سليمان القدوم إلى دمشق من فلسطين- التوجه إلى فلسطين ليخلعه هناك، لكنه مرض ومات قبل ذلك(١٥).

وقد كانت الموافقة على خلع صاحب حق من ولاية عهده من الكبائر السياسية، التي لا تغتفر ولذلك فإن الحجاج وقتيبة بن مسلم قد جلبا لنفسيهما عداوة سليمان بن عبد الملك، والذي كما سنتصور لن يغفر لفعل كهذا. ويبدو أن أي تصرف من قبل سليمان مهما قسى، وأقساه القتل، كان سيقابل بالتفهم من قبل الناس وفق ثقافة العقاب آنئذٍ.

وكان من كرامات الله على الحجاج أن يتوفّى قبل أن يصل سليمان إلى سدة الخلافة بعام واحد، إذ توفي الحجاج عام ٩٥هـ، وتولى سليمان الخلافة عام ٩٦هـ، وكان

موت الحجاج ضربة قاصمة لكل من قتيبة بن مسلم ومحمد بن القاسم الثقفي، إذ خسرا بموته سنداً قوياً كما أنهما ورثا عداوات الحجاج مع الخليفة سليمان وأنصاره من آل المهلب بالذات، وهم من الأزد اليمانية، وآية ذلك أن الحجاج استقدم قتيبة من ولايته على الري وعيّنه والياً على خراسان بدلاً من المفضل بن المهلب، أخي يزيد فعزلهم قتيبة بعنف وأخذهم أسرى مكبلين إلى ولي نعمته الحجاج في العراق بناء على أوامره[١٦]، فصار في نظر آل المهلب شريكاً للحجاج في جرمه ضدهم حيث سجلهم وعذبهم وطالبهم بأموال كبيرة يؤدونها للخلافة وكان فيهم يزيد بن المهلب كبيرهم، والذي تمكّن وبعض أخوته من الفرار من سجن الحجاج والذهاب إلى فلسطين ليحتمي بأميرها هناك سليمان بن عبد الملك[١٧]، وليضمن له بالتالي ولاء اليمانية والأزد خاصة، وقد كانوا بأعداد كبيرة في جيش قتيبة.

وهاهو سليمان بن عبد الملك يصبح خليفة ويقرب إليه آل المهلب، ويرتعد لصعوده كل من قتيبة بن مسلم ومحمد بن القاسم، وقد خافا بالذات سطوة يزيد بن المهلب وانتقامه، أما محمد بن قاسم الثقفي فقد قبض عليه وأسر حتى الموت عند عامل العراق لسليمان ابن عبد الملك[١٨].

بين الخليفة سليمان والقائد قتيبة:

تضطرب روايات المصادر حول موقف كل من قتيبة بن مسلم من الخليفة سليمان، وموقف الخليفة من قتيبة وتصل إلى حد التناقض. وينحصر الاضطراب في مسألتين أساسيتين، هما هل ثبت الخليفة سليمان قتيبة في ولايته أم عزله؟ وهل خلع قتيبة بن مسلم طاعة الخليفة سليمان؟ وأهمية هاتين المسألتين تكمن في علاقتهما بمصير قتيبة بعدئذٍ، وهما لذلك مدار البحث أصلاً.

ويجب التنويه إلى أن المصادر التي تعرض روايات مفصّلة بتفاوت حول أحداث مقتل قتيبة بن مسلم هي بالضبط فتوح البلدان للبلاذري (ت ٢٧٩هـ) والفتوح لابن الأعثم

الكوفي (ت ٣١٤هـ) وتاريخ الرسل والملوك للطبري (ت ٣١٠هـ). أما مصادر أخرى مثل الأخبار الطوال للدينوري (ت ٢٨٢هـ)، فيختصر الحدث كله بقوله: "إن قتيبة هاج به أصحابه فقتلوه"، وفي مكان آخر يقول: "شغب عليه أجناده فقتلوه"، فيما يبرز اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ) خشية قتيبة من الخليفة سليمان وأنه ترك مرو، حاضرة خراسان، وأوغل بالجند حتى فرغانة القصوى[٢٠]، ثم يذكر أن قتيبة كتب كتاباً فأجابه سليمان يغلظ له، فأراد الخلع[٢١].

ولنبدأ برواية البلاذري المفصلة التي تذكر أنه بعد صعود سليمان بن عبد الملك سدة الخلافة، خطب قتيبة خطبةً، لكنه لم يورد منها إلا تشبيه قتيبة لسليمان بأحد الحمقى المشهورين والمضروب به المثل في الحمق[٢٢]، ثم يذكر أن قتيبة دعا الناس إلى خلع سليمان فلم يجبه أحد، فتحول إلى شتم القبائل[٢٣]، ثم يعود البلاذري ليذكر أن سليمان كتب إلى قتيبة "بالولاية وأمره بإطلاق كل من في حبسه وأن يعطي الناس أعطياتهم ويأذن لمن أراد القفول في القفول[٢٤]، الأمر الذي رآه قتيبة تدبيراً من سليمان ضده" هذا من تدبيره علي[٢٥]، خاصة وقد أمر الرسول بإعلان هذا جهاراً في الناس، وتمضي رواية البلاذري في تصوير موقف القبائل التي أحست بالإهانة من شتم قتيبة ووضعته أمام خيارين، "إن أذن لنا بالقفول كان خيراً له وإن لم يفعل فلا لا يلومن إلا نفسه"[٢٦]، لكنه لنم يستجب لرغبتهم وخوّفهم بالأعاجم الذين استظهر بهم عليهم فأجمعوا على حربه[٢٧]، ثم تصف الرواية اجتماع الناس إلى وكيع بن حسان التميمي، حيث يقتصر في تعريفه على كونه من الأعراب الجفاة، مطاع في عشريته، وأنه سيقوم ضد قتيبة للمطالبة بدماء بني الأهتم من بني تميم الذي قتلهم قتيبة، وتواصل الرواية تصوير الاستعدادات السرية وكيف أن زعيم الموالي (الأعاجم) حيّان النبطي مال إلى جانب وكيع فكانت مقتلة سقط فيها رأس قتيبة وتغلّب وكيع على خراسان.

من هذا العرض يتضح أن رواية البلاذري تقرر تثبيت قتيبة في ولايته وأنه خلع سليمان ولم يجبه الجند إلى ذلك، لكن ثورتهم ضده لم تكن غيرة على الخلع بل بسبب منعهم من العودة وتخويفهم بالأعاجم.

أما ابن أعثم الكوفي صاحب كتاب الفتوح (الذي لم يكن قد عرف زمن فيلهوزن، والمهمل نسبياً من المؤرخين المعاصرين) فله رواية مدمجة ومطولة تتداخل فيها الأخبار وتتناقض دون تمهيد، وفي جزء من روايته ينفرد ابن أعثم بذكر أمور مهمة، منها أن الخليفة سليمان عيّن يزيد بن المهلب أميراً على خراسان، وهذا معناه عزل قتيبة عن ولايته، رغم أن ولاية يزيد لخراسان لم تحصل عملياً إلا بعد عشرة أشهر من مقتل قتيبة في ذي الحجة من عام ٩٦هـ، لكن توقع ولاية يزيد لخراسان كان هو السائد طوال الوقت، وهو ما عبّر عنه قتيبة حين علم أن الخليفة ولّى يزيداً بالعراق فقال: "لئن ولاه العراق فقد ولّاه خراسان، اللهم إني أسألك ميتة كريمة"[٢٨]، لأن خراسان زمن الحجاج كانت ملحقة إدارياً بالعراق. وكان توقع ولاية يزيد لخراسان من قبل قتيبة في كل وقت، الهاجس الأعظم الذي تدخل في تحديد مواقفه القادمة، ولذلك نقل ابن أعثم عن قتيبة أنه سينظر في أمره، لأنه يكره أن يكون في بلد وفيه مثل يزيد بن المهلب، وهي ردة فعل متوقعة وتنسجم مع ما مرّ بنا من علاقات الرجلين، ثم ينفرد ابن أعثم أيضاً بذكر أن قتيبة كتب إلى سليمان بن عبد الملك يهنئه بالخلافة ويعزيه عن أخيه الوليد وأنه وجّه الكتاب مع رجل من الأزد، أي من أهل اليمن ومن قوم يزيد بن المهلب بالذات، وهو اختيار نرى دلالته في أن قتيبة يرغب في إعطاء يزيد والخليفة معاً إشارة عن رغبته في معالجة المأزق الذي وضعته فيه تطورات الأحداث، وقد كان أخو الأزد أميناً في عرض الحال في معسكر قتيبة حين استفسره الخليفة عن ذلك، فأخبر أن قتيبة يكره ولاية يزيد وأنه يظن أن قتيبة سيخالف على أمير المؤمنين. وليس في هذه الرواية ما يدعو للشك بها، فهي تصور واقع الحال

على نحو يتسّق مع مقدماته، فكرة قتيبة ليزيد مؤكد وقد يحمله هذا على الخلاف لكنه لم يخالف بعد.

وأهم ما ينفرد به ابن أعثم إيراده لنص كتاب من الخليفة سليمان كرد على تهنئة قتيبة له بالخلافة، وفي الكتاب عزل رقيق لقتيبة نرى ضرورة إيراده لما فيه من تسبيب للعزل:

" أما بعد ، فإن الناس قد اشتد عليهم البلاء في ولاية الحجاج من الخوف والحبس والتشريد حتى ضاقت صدورهم، وقد أحب أيمر المؤمنين أن يحلّ عقد الخوف عنهم، وأن ينعشهم بالعدل والإنصاف والأمن، وقد فهم أمير المؤمنين كتابك وتهنئتك وما قد أضمرت في نفسك من الخلاف، فلا تفسد صالح عملك بشق العصا فإن أمير المؤمنين وإن عزلك عن خراسان ولاّك غيرها، فأقبل إلى أمير المؤمنين فيمن أحببت من أخوتك وقوادك آمناً مطمئناً -والسلام"[٢٩].

وتكمن أهمية النص في أنه الوحيد المروي في المكاتبات بين قتيبة والخليفة سليمان، وفي النص يظهر الخليفة اعترافاً بفضل قتيبة في الفتوح، كما أنه لم يبرّر عزله بما بدر منه في مسألة ولاية العهد وهي الجرم الأكبر، بل بالرغبة في إحلال العدل والإنصاف والأمن محل ما أشاعه الحجاج من خوف وحبس وتشريد كما يرى الخليفة، كما بسط له الأمان ودعاه إلى الشام. وطبقاً لهذه الرواية نرى أن الخليفة قد تعامل مع الموقف بحكمة وحذر شديدين، ويبدو أنه كان قد اطمأن إلى عجز قتيبة عن قيادة تمرد ناجح بعد أن اطلع على طبيعة الأوضاع في معسكر قتيبة من رسول قتيبة إليه ومن ابن الأهتم التميمي الفار من معسكر قتيبة والآتي ذكره[٣٠]. وهكذا يكون الخليفة سليمان قد وضع قتيبة أمام طريقين لا ثالث لهما إما قبول العزل والتوجه إلى الشام أو إعلان التمرّد.

وتنقل رواية ابن أعثم أبيات شعر تظهر قتيبة -إدراكاً منه لمصيره القادم وقلة ثقته بالخليفة ويزيد- مفكراً بصوت عال حيث يصف يزيداً بأنه جبار العراق وأنه قد يُرِبه، ويرى الموت خيراً من الحياة الذليلة أو الهرب إلى الترك[٣١].

وتظهر رواية ابن أعثم حيرة معسكر قتيبة من أمر قائده الذي لم يتخذ حتى الآن قراراً واضحاً لحسم الموقف كله. وقد طولب بذلك من بعض جنده، لكنّه لم يوضح شيئاً مما جعل الجند يعتقدون "أن قتيبة مخالف على سليمان بن عبد الملك وأنه عزم على العصيان"[٣٢].

ويواصل ابن أعثم تفرده بتصوير مواقف يصعب قبولها، وهي أن قتيبة افتعل كتاباً على لسان سليمان فيه كلام يشبه كلام العرّافين والمنجمين وأن الخليفة الجديد سيفتح القسطنطينية كما سيفتح الله على يديه أرض الصين، ثم يأمره الخليفة بالغزو بمن معه إلى أرض فرغانة وأن قتيبة دعا الناس إلى ذلك على كره منم فتجهزوا وخرجوا إلى فرغانة[٣٣].

ومن الصعب تصديق هذه الأخبار لأن جند قتيبة -وقد علموا ما بين قتيبة والخليفة- لا يمكن قبولهم لمثل هذا الأمر، لكن هذه الرواية تعطي فكرة عن الخطوة التلقائية التي اتخذها قتيبة بعد سماعه بخبر وفاة الوليد، وأشار إليها اليعقوبي، وهي الابتعاد بالجند عن مرو حاضرة خراسان إلى فرغانة "جمع إليه إخوانه وأهل بيته وأوغل في أرض العجم، حتى بلغ فرغانة القصوى"[٣٤].

ويستفاد من رواية ابن أعثم أن قتيبة قد أخرج الجند الكارهين للخروج بحيلة ما كي يقبلوا الخروج بعد ما عادوا لتوهم من الغزو. كما يبدو أيضاً أن قتيبة قد أعدّ لهذه الخطوة على نحو جيد بحيث ترك جنوداً من أعوانه العجم عند النهر[٣٥]، بعد عبوره إلى فرغانة يمنعون الجند من العودة إلا بإذن منه[٣٦]، وقد كان المنع من العودة والاستعانة بالأعاجم من أهم مسببات التوتر بين قتيبة ومعسكره.

وينقل ابن أعثم ردّ فعل الخليفة على خروج قتيبة بالجند إلى فرغانة وأنه كتب إلى يزيد بأن يكتب لقتيبة مظهراً الموافقة على ما فعل، مع ضرورة أن يأمر الرسول ليقول للناس: "بأن أمير المؤمنين قد زادكم في العطايا مائة مائة قد أذن لمن أحب القفول أن يقفل إلى منزله"(٣٧)، خاصة وأن قتيبة يمنعهم من ذلك، وفي الرواية كما نرى خلط واضح فلا يمكن أن يكتب لقتيبة بالموافقة ، ثم الإعلان في الجند عن حق العودة لمن أراد، كما تتعارض رواية ابن أعثم هنا مع ما أوردته رواية البلاذري التي ربطت بين إقرار الخليفة لولاية قتيبة على خراسان والإعلان عن السماح بالعودة، بينما تأتي هذه الإجراءات عند ابن أعثم بعد كتاب العزل والتوجّه بالجند إلى فرغانة. وتصور رواية ابن أعثم قتيبة فرحاً برسالة يزيد لكنه سرعان ما أدرك -وهو يستمع إلى ما أذاعه الرسول من أخبار حول الأعطيات والإذن بالقفول- أن "هذا الرسول قد أغرى به الناس(٣٨) وهو ما يتفق مع رواية البلاذري في اعتقاد قتيبة إعلان الخليفة تدبيراً عليه، فزاد معسكره تخلخلاً، وباستثناء الإيغال بالجند إلى فرغانة كواقع يبدو صعباً تصديق باقي الرواية، مع ذلك فإن فيها صدى يعكس فزع الخليفة من حركة الابتعاد بالجند إلى فرغانة.

هذا القدر من رواية ابن أعثم التي ينفرد بها عن سائر المصادر تبين موقفين أساسيين للخليفة سليمان تجاه قتيبة وهما العزل واتخاذ إجراءات لتفريغ معسكره من الجند بالإعلان عن حق العودة من فرغانة لمن أراد، وهي كما نرى تتناقض جزئياً مع رواية البلاذري التي تثبت التولية وتتفق في الجزء الأخر الذي يشير إلى إجراءات التفريغ. ثم يبدأ ابن أعثم بعد ذلك ودون تمهيد إلا بكلمة، قال: يبدأ رواية أخرة وهي المنسوبة إجمالاً لأبي مخنف والشائعة ففي معظم المصادر كالطبري، وابن الجوزي وصاحب العيون والحدائق، وابن خلكان والتنويري، وغيرهم، وهي التي أخذ بها أيضاً المؤرخون القدامى والمحدثون، وتفيد دون المقدمات المهمة التي انفرد بها ابن أعثم، أن قتيبة بن مسلم أدار خيارات ثلاثة في رأسه توقعها من الخليفة سليمان وكتب كتباً

ثلاثة بناء على ذلك. في الكتاب الأول تهنئة بالخلافة وعزاء بأخيه الوليد وعرض بالطاعة لسليمان إن هو لم يعزله، أي أن قتيبة يشترط البقاء في ولايته ليعطي للخليفة طاعة كالتي أعطاها سلفه، وفي الكتاب الثاني ذكر قتيبة فتوحاته العظيمة وبلاءاته فيها، كما ضمن الكتاب ذماً لآل المهلب ويميناً لئن استعمل الخليفة يزيداً على خراسان ليخلعه، أما الكتاب الثالث فقد ضمنه خلع الخليفة، أي عدم الاعتراف بخلافته وبالتالي الاستقلال بخراسان، وما فتح من بلاد. وتذكر الرواية أن هذه الكتب الثلاثة بعثت للخليفة مع رجل من باهلة، وكان قتيبة كما تفيد الرواية قد تصور مشهد المقابلة مع الخليفة سليمان في دمشق وأنه سيكون بحضرة يزيد، فطلب من رسوله أن يعطي الخليفة الكتاب الأول فإن قرأه وألقاه إلى يزيد بن المهلب فأعطه الثاني، ثم الثالث إن دفع الثاني إلى يزيد أيضاً، أما في حال عدم دفع الكتاب الأول إلى يزيد فليحتبس باقي الكتابين عنده. ثم تذهب الرواية في تصوير الموقف في دمشق كما رسم حيث انتهت خيول الفتح من فرغانة، وتجعل سليمان يستقبل رسول قتيبة في حضرة يزيد ويقرأ الكتب الأول ويدفعه إلى يزيد كما يدفع الثاني أيضاً إليه، ثم يقرأ الثالث الذي فيه الخلع فيتغير لونه[٣٩]. وينقل الطبري عن مجموعة من الرواة رواية أخرى منسوبة لأبي عبيدة معمر بن المثنى يذكر فيها وجود ثلاثة كتب من قتيبة لكن بمضامين تختلف عما ذكرته الرواية الأولى. ففي الكتاب الأول وقيعة في يزيد بن المهلب، وفي الثاني ثناء على يزيد، وفي الثالث تهديد بخلع الخليفة خلع النعل وبحشد الخيل والرجال ضده إن لم يقرّه الخليفة على عمله[٤٠].

ومن العسير تقبل هذا التصوير المسرحي العالم بالغيب والمتحقق بحذافيره. أما أن يكون قتيبة قد ضمّن كتبه تهديداً للخليفة بالخلع، فأمر غير متوقع عند أخذ طبيعة معسكر قتيبة في الحسبان، بل أن تحسين العلاقة مع سليمان ومحاولة استرضائه وقد صار الخليفة هو الأولى، وهو ما يمكن أن نتصوره في مثل هذه الظروف، وهو الذي تضمنه كتاب التهنئة الذي أورده ابن أعثم، وقد تحدثت الرواية عن هذا الاسترضاء في

واحد من الكتب لولا أنه ختم بتهديد بالخلع إن لم يولّه الخليفة وفضّل بدلاً عنه يزيد، ويبدو أن هذه التهديدات دسائس باطلة ومن زيادات الرواة خاصة وأن مضامين الكتب لا ترد بنصوصها بل بالرواية، وغياب نصوص مراسلات مهمة بهذا القدر، إنما يشير إلى عدم وجودها أصلاً، خاصة مع وجود ردّ الخليفة الوارد في رواية ابن أعثم بالنص، وهو ما يشهد على بطلان ما يروى هنا من مضامين فيها التهديد والخلع زد على ذلك أن الطبري يورد روايتين متناقضتين بشأن موقف قتيبة من يزيد حيث نجد في الرواية الأولى تحذيراً من استعماله بدلاً منه وفي الرواية الأخرى حديثاً عن كتابين يحملان موقفين متضادين من يزيد، حيث كان الأول وقيعة به، وكان الثاني ثناء عليه. أما موقف الخليفة من هذه الكتب حسب هذه الرواية فيرد كالتالي: يذكر الطبري أن الخليفة كافأ حامل الكتب بصرة من المال وأقرّ قتيبة على خراسان وأرسل له عهداً بذلك مع رسول من قبله[٤١]. لكن عهد التولية، كما تذكر رواية الطبري، وصل بعدما أعلن قتيبة الخلع فاضطرب الأمر، أما رواية ابن أعثم المتصلة بالكتب الثلاثة فتصور رسول الخليفة سليمان عائداً بالعهد من حلوان بعد علمه بخلع قتيبة، وأن رسول قتيبة أخبر قتيبة بعد عودته بأنه كان أتى بعهد الولاية، ثم عندما سمع رسول الخليفة بخلعك عاد إلى صاحبه بالعهد وعندها كما تصور الرواية ندم قتيبة على ما عزم عليه من الخلع والعصيان[٤٢]، وهكذا نقف ثانية أمام روايتين كلاهما يثبت التولية أول الأمر لكن إحداها تجعل العهد يصل بعد الخلع ويحدث الاضطراب، أما الثانية فتجعل التولية أمراً لاغياً بعد علم رسول الخليفة بخلع سليمان، فإذا أضفنا إلى هاتين الروايتين رواية ابن أعثم الأولى عن العزل المؤيد بنص كتاب نكون أمام روايات مضطربة حيث بعضها يثبت التولية وبعضها يثبت العزل مع غياب أي تزمين لهذه المواقف ضمن الشهور الستة الفاصلة بين خلافة سليمان منتصف جمادى الآخر سنة ٩٦هـ، ومقتل قتيبة في ذي الحجة من العام نفسه.

ونحن نعتقد أن الخليفة سليمان قد تعامل مع موضوع قتيبة بحذر وتأنٍ شديدين، وللاقتراب من موقفه الحقيقي وسط هذه الروايات المضطربة لا بدّ من النظر إلى موقف الخليفة سليمان تجاه قتيبة كجزء من موقفه الكلي تجاه العراق، بل وكل المشرق وهو المجال الجغرافي الذي كان يقع تحت مسؤوليات عدوه اللدود الحجاج بن يوسف. وقد سهّل الأمر على الخليفة سليمان في العراق بعد موت الحجاج فتمكّن عبر واليه يزيد وبيسر من إزاحة أعوان الحجاج، بل والانتقام منهم(٤٣)، كما تخلّص بيسر من فاتح الهند والسند محمد بن القاسم الثقفي، والذي أُخذ أسيراً ومات في سجنه(٤٤). أما قتيبة فقد كان ولا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار انتصارات الرجل وفتوحاته العظيمة فيما وراء النهر وما يقع تحت يده من قوة ضاربة، ثم وجوده بعيداً عن متناول يد سليمان من الناحية العسكرية، وبالتالي إمكانية تمرّده بنجاح، كما فعل قبله بسنوات ليست بعيدة ابن الأشعث وما رافق ثورته ضد الحجاج والخليفة الوليد من حروب ودماء في دير الجماجم أزهقت الرواح وهددت هيبة الخلافة وشرعيتها في العراق، بل وكل المشرق(٤٥). فإن رجحنا الروايات التي تتحدث عن تثبيته والياً لخراسان لكل تلك الاحتياطات فسيبدو الأمر منطقياً، لولا إنا لا نجد أثراً لهذه التولية في مسرح الأحداث التالية كما سنرى، بالإضافة إلى اضطراب الروايات نفسها، بل إن ربط الروايات بين التولية وأمر الخليفة بالإعلام الجهري عن الإذن للناس بالعودة وإخراجهم من السجن ومنحهم أعطياتهم ورؤية قتيبة لهذا الأمر تدبيراً من قبل الخليفة ضده، ثم إصراره على منع الناس من العودة، ليشهد على أن التولية لم تتحقق وإلا لسقطت الحاجة إلى إعلانٍ عن الإذن بالعودة ولكان قتيبة نفسه قرر العودة إلى مرو بعد زوال مبرر الإيغال إلى فرغانة بالتولية، كما أن غياب أي نص رسمي يثبت التولية يزيد من وجهة النظر هذه وجاهة خاصة مع وجود نص كتاب بالعزل لا يختلف عن المكاتبات المألوفة لذلك الوقت. والراجح أمام ذمة الموقف وخوف الخليفة من تمرّد قتيبة –أن الخليفة قد أشاع رغبته في إقرار قتيبة على خراسان لثنيه عن أي تمرّد محتمل، كما

أشاع عبر أعوانه وعيونه إذنه للناس بالعودة من الغزو ومنحهم أعطياتهم لإفراغ معسكر قتيبة من مادة التمرّد، كما لا بدّ من ترجيح أن الخليفة سليمان لم يعجّل في أمر قتيبة، وأخذ يتعرف أكثر وأكثر على طبيعة معسكر قتيبة حتى اطمأن من رسول قتيبة ومن ابن الأهتم ومن عيونه(٤٦) بأن قتيبة، وبسبب تغير موازين القوى في مركز الخلافة وظهور التناقضات القبلية في معسكره وتبرم الجند منه بسبب منعهم من العودة والاستقواء عليهم بمواليه الأعاجم، غير قادر على قيادة تمرّد ناجح في موضعه. ولما تأكد الخليفة من ذلك قرّر عزلٌ قتيبة برفق أيضاً مسبباً العزل بالرغبة في إسدال الستار على زمن الحجاج وبطشه، أي أنه حتى في قرار العزل كان ما يزال في غاية الحكمة والحذر والرغبة في طمأنة قتيبة إلى مصيره. ثم تأتي خطبة قتيبة التي سنستعرضها بعد قليل لتؤكد على بطء إجراءات الخليفة تجاه قتيبة حيث لم ينتظر ردّ الخليفة على تهنئته له، بل استعجل معرفة موقف الجند من هذه الأزمة، فجرت الأحداث بعدئذٍ في معسكر قتيبة في غياب أي موقف رسمي من قبل الخلافة، لأننا لا بد أن نرصد موقفاً واحداً للخليفة تجاه قتيبة لا أكثر، إما التولية وإما العزل، ونحن نرى العزل الذي قرره الخليفة بعد طول نظر. وكتاب العزل المثبت بنصه عند ابن أعثم هو الذي نرى أنه كان في الطريق إلى خراسان فوصل بعد مقتل قتيبة أو استرد فخفّت لذلك أثره في الميدان وفي الروايات ولم يثبته إلا ابن أعثم، لأنه بدا لأعوان الخليفة، كما نرى، إن إشاعة الخلع والتولية معاً بعد مقتل قتيبة أوفق للأحداث، لإظهار قتيبة مستحقاً للقتل بسبب خلعه الخليفة الذي ولاّه ثانية رغم ما أسلف منه ضده.

هذا هو لسان الحال الذي نتصوره في المعسكر المعادي لقتيبة، ووجد طريقه إلى التدوين فغلب، بسبب طبيعة الإرجاف، على رواية العزل مؤيده بالنص، وهو شأن الحقائق التي تبقى يتيمة وسط الإشاعات التي يطلقها الخصوم وتشيع متلونة متضاربة تماماً كما يحدث في زماننا هذا. وبهذا نكون قد حررنا المسألة الأولى عن العزل

والتولية. أما المسألة الثانية وهي تهمة الخلع التي أطلقت هي الأخرى ضد قتيبة كمبرر لقتله فهو ما سنستعرضه في السطور التالية بالمناقشة والتحليل.

خطبة قتيبة:

يورد الطبري رواية منسوبة لغير واحد من الرواة فيهم أبو مخنف وفيها:

"أن قتيبة لما هم بالخلع استشار إخوته فقال له عبد الرحمن اقطع بعثاً فوجه فيه كل من تخافه ووجه قوماً إلى مرو، وسر حتى تنزل سمرقند، ثم قل لمن معك: من أحب المقام فله المواساة، ومن أراد الانصراف فغير مستكره ولا متبوع بسوء، فلا يقيم معك إلا مناصح. وقال له عبد الله: اخلعه مكانك، وادع الناس إلى خلعه. فليس يختلف عليك رجلان. فأخذ برأي عبد الله، فخلع سليمان، ودعا الناس إلى خلعه فقال"

وقبل أن نورد الخطبة نحب لفت الانتباه إلى أن مفردة الخلع وردت في الرواية بعاليه أربع مرات. في الرواية يبرز أيضاً بوضوح قلق قتيبة مما سيقرر الخليفة بشأنه، وقد شارك الأخوان في هذا القلق، لكنهما اختلفا في كيفية مواجهة الموقف كما مرّ بنا.

جمع قتيبة الناس وألقى فيهم الخطبة التالية كما يوردها الطبري:

"إني قد جمعتكم من عين التمر وفيض البحر فضممت الأخ إلى أخيه، والولد إلى أبيه، فقسمت بينكم فيئكم، وأجريت عليكم أعطياتكم غير مكدرة ولا مؤخرة، وقد جربتم الولاة قبلي، أتاكم أمية فكتب إلى أمير المؤمنين إن خراج خراسان لا يقوم بمطبخي، ثم جاءكم أبو سعيد فدوم بكم ثلاث سنين لا تدرون أفي طاعة أنتم أم في معصية! لم يجب فيئاً، ولم ينكأ عدواً، ثم جاءكم بنوه بعده، يزيد، فحل تبارى إليه النساء، إنما خليفتكم يزيد بن ثروان هبنقة القيسي[٤٧].

هذه هي الخطبة المنسوبة لقتيبة في رجال القبائل المؤلفة لجيشه، وليس فيها كما نرى خلع للخليفة، بل مقارنة بينه وبين الولاة قبله، وفي رواية ابن أعثم لهذه الخطبة هناك

زيادة مهمة وهي "وإنما خليفتكم يزيد بن ثروان هبنقة القيسي، بل هو أحمق منه، وأقل عقلاً من باقل[٤٨]. وقد رأيتم عدلي فيكم وإنصافي إياكم فهاتوا ما عندكم". والعبارة الأخيرة هي أهم ما في هذه الزيادة لأنها تشرح بوضوح أن قتيبة لم يخلع وإنما قصد تذكيرهم بفضائله تجاههم، وهو ما يعني أن قتيبة إنما أراد الحصول على دعم جنده لإقناع الخليفة بأنه الوالي المتفق ليبقيه والياً على خراسان كملاذ وحيد مما ينتظره من عقاب، وقد يكون في هذا استعراض للقوة بتعبيرات عصرنا لو أن القبائل دعمته، وأن مثل هذا الدعم يشبه أن يكون تهديداً بالتمرد إن لم يثبته في ولايته، كما لا يمكن استبعاد ورود مثل هذه الفكرة عن تفكير قتيبة، لكن خطبته أبانت أنه لم يعلن الخلع الذي أشيع عنه، كما أبانت أنه يعتمد في معالجة علاقته بسليمان على موقف القبائل منه، وأن هذا الموقف هو الحاسم أياً كان القرار الذي يتخذه، أي أن فكرة الذهاب إلى سمرقند والتحصن بها كما رأى أخوه غير قابلة للتنفيذ أيضاً إن كانت القبائل أو بعضها لن تدعم تلك الفكرة. وحول إشارة قتيبة إلى أن خليفتهم هو يزيد بن ثروان، المضروب به المثل في الحمق[٤٩]، نقول إن هذه قد تكون قناعة قتيبة في الخليفة سليمان إن صحت نسبتها إليه، لكنها قناعة تفيد الإقرار بالخلافة لا بالخلع. ومن الناحية الشكلية نرى أن خطبة يمهد فيها لخلع خليفة تتكون من بضع عبارات لحري أن يشك بها، فالخطبة في اللغة تستحق هذا النعت لقولها مطولة في جمهرة من الناس، لكن مفهوم الخطبة لن يكتمل إن ألحقنا النص السابق القصير بما جاء بعده من حديث لقتيبة بعدما روي أن أحداً لم يجبه إلى خلع الخليفة، والواقع أن أحداً لم يجبه إلى ما طلب من مؤازرة ليبقى والياً، فغضب وأخذ يسب القبائل واحدة واحدة:

"لا أعز الله من نصرتم، والله لو اجتمعتم على عنز ما كسرتم قرنها، يا أهل السافلة – ولا أقول أهل العالية– ياأوباش الصدقة، جمعتكم كما تجمع إبل الصدقة من كل أوب، يا معشر بكر بن وائل، يا أهل النفخ والكذب والبخل، بأي يوميكم تفخرون؟ بيوم حربكم أو بيوم سلمكم! فوالله لأنا أعز منكم. ياأصحاب مسلمة– يا بني زميم –ولا

أقول تميم- ياأهل الخور والقصف والغدر، كنتم تسمون الغدر في الجاهلية كيسان. يا أصحاب سجاح، يا معشر عبد القيس القساة، تبدلتم بإبر النحل أعنة الخيل، يا معشر الأزد، تبدلتم بقلوس السفن أعنة الحصن، إن هذه لبدعة في الإسلام! والأعراب، وما الأعراب! لعنة الله على الأعراب! يا كناسة البقر والحمر في جزيرة ابن كاوان، حتى إذا جمعتكم كما تجمع قزع الخريف قلتم كيت وكيت! أما والله إني لابن أبيه! وأخو أخيه أما والله لأعصبنكم عصب السلمة. إن حول الصليان الزمزمة. يا أهل خراسان، هل تدرون من وليكم. وليكم يزيد بن ثروان، كأني بأمير مز جاء، وحكم قد جاءكم فغلبكم على فيئكم وأظلالكم. إن هاهنا ناراً أرموها أرم معكم، ارموا غرضكم الأقصى. قد استخلف عليكم أبو نافع ذو الودعات. إن الشام أب مبرور، وإن العراق أب مكفور، حتى متى يتبطح أهل الشام بأفنيتكم وظلال دياركم! يا أهل خراسان، انسبوني تجدوني عراقي الأم، عراقي الأب، عراقي الهوى والرأي والدين، وقد أصبحتم اليوم فيما ترون من الأمن والعافية قد فتح الله لكم البلاد وآمن سبلكم، فالظغينة تخرج من مرو إلى بلخ بغير جواز فاحمدوا الله على النعمة، وسلوه الشكر والمزيد(٥٠).

وقد أورد الجاحظ في البيان والتبيين مجموع الكلام الوارد هذا عند الطبري كخطب ثلاث مستقلة عن بعضها، وليس ثمة فرق في الجوهر بين ما أورده الجاحظ وما أورده الطبري، لكن التمهيد للخطبتين التاليتين بعبارة "وخطب مرة أخرى" تفيد وقوع الخطب في فترات زمنية متباعدة وهو ما يتعارض مع جوهر الخطب الثلاث الوارد عند الطبري كخطبة واحدة. وقد قدم الجاحظ الخطبة الأولى بالعبارة التالية عن قتيبة "قام بخراسان خطيباً حين خلع فقال"(٥١) (الخطب).

الغريب أن موقف قتيبة من ولاية عهد سليمان، باستثناء إشارة في بيت من الشعر عند ابن أعثم(٥٢). تهمل تماماً في معرض الحديث عن تطورات الأوضاع في معسكر قتيبة، وتستخدم بدلاً من ذلك تهمة خلع قتيبة لسليمان كخليفة في خطبة مشهورة في

معسكره وكأن قتيبة حتى ذلك الحين كان معترفاً بشرعية سليمان، بينما قتيبة لم يعد من الناحية الشرعية ملزماً بطاعة من خَلَعَ قبلاً عن ولاية العهد، وأنه والحال هذه يعدّ معزولاً تلقائياً عن ولايته، إلا بتجديده الطاعة للخليفة وقد فعل قتيبة ذلك كما مرّ بنا وبقي قبول الخليفة ذلك منه، وهو أمر لم تناقشه الروايات مطلقاً لكننا نستطيع أن نقرر أن هذا الوضع بالذات، أي شرعية ولاية قتيبة لخراسان بعد صعود سليمان سدة الخلافة، كان لسان حال معسكر قتيبة كله، والروايات وإن لم تذكر هذا الأمر صراحة فإنها تدور في جلّ أخبارها حول معالجاته من قبل قتيبة والقبائل المشكلة لمعسكره، ويكفي ما شاع من شعر دليلاً على ذلك[٥٣]. ولا بدّ من إبراز هذه المسألة هنا لبيان أن تهمة خلع قتيبة لسليمان بعد أن صار خليفة لم تكن سوى الدعاية التي أشاعها قاتلوه لتبرير ما فعلوا كما سنرى في السطور التالية.

وما دمنا قد رجحنا صحو العزل بناء على نص الكتاب المثبت عند ابن أعثم وأنه الموقف الوحيد للخليفة من قتيبة، فإن ما سيثبت لنا أيضاً في السطور التالية هو أن هذه الخطبة وما تلاها من أحداث وقعت في غيبة أي موقف رسمي ومعلن من قتيبة وولايته في ميدان الحدث فرغانة، وبالتالي لا بدّ من القول إن قتيبة ألقى خطبته بعد أن أرسل كتاب التهنئة إلى سليمان وقبل أن يتسلم الردّ منه ولمعرفة المواقف سلفاً قبل أن يأتي ردّ الخليفة ليحسن اتخاذ قراره، ولو كان أمر العزل قد فشى لرأينا مواقف القبائل تتشكّل بناء على ذلك ولجرت الأحداث على نحو آخر، خاصة وقد سبقت الإشاعات عن رغبة الخليفة زيادة العطاء والإذن بالقفول لمن أراد من العسكر، لاسيما وقد أكرهوا على التوجه إلى فرغانة أولاً ومنعوا من العودة ثانياً واستقوى قتيبة عليهم بالأعاجم ثالثاً، وكانت هذه الأمور هي ما نقم معظم الجند على قتيبة بسببها كما ذكرت رواية البلاذري السالفة وابن أعثم[٥٤].

والملاحظة البارزة التي نود التأكيد عليها والمستندة إلى النص الذي بين أيدينا هي أنه قد حمل على القبائل العربية المؤلفة لجيشه، وخاطب أهل خراسان وهم الموالي أو

الأعاجم بلهجة أخرى، وسنرى أنهم كانوا سنده وقوته، يؤيد ذلك عبارة يوردها اليعقوبي كجزء من الخطبة وهي " والله لأنا بمن معي من العجم أعز منكم[٥٥]، يقصد باقي القبائل العربية. والمهم هنا أن لا دليل لفظي في الخطبة يفيد الخلع، وإنما طلب قتيبة ضمناً التأييد لبقائه والياً على خراسان، وهنا تظهر التناقضات الكامنة في جيشه ولا يجد قتيبة حماساً لمطلبه خاصة والقبائل المكونة لجيشه تعلم ما سلف من قتيبة ضد سليمان، وكان تقاعس القبائل عن نصرته في هذه اللحظة الحرجة هو المبرر المفهوم ليتحول قتيبة إلى السب والشتم على النحو الذي مرّ بنا. كما أن خلوّ الخطبة ورد الفعل من صدى لعزل قتيبة يؤكد ما ذهبنا إليه من غياب الموقف الرسمي للخلافة حتى الآن.

وهناك رواية يتيمة تقلب الصورة الغالبة عن خلع قتيبة لسليمان رأساً على عقب، وهي ترد في سياق محاولات يزيد بن المهلب تشويه صورة قاتل قتيبة وكيع بن أبي الأسود التميمي الذي تجمع حوله خصوم قتيبة وتزعم الانقلاب ضده وصار والياً لخراسان بالتغلب كما سنرى. وقد أراد يزيد ثني الخليفة عن إصدار مرسوم خلافي لتثبيت وكيع رسمياً في ولاية خراسان لتصفو له فاستعان بعبد الله بن الأهتم التميمي والذي فرّ من معسكر قتيبة بعد علمه بخلافة سليمان وتوجه إلى الشام فأخذ قتيبة، انتقاماً منه، مجموعة من أهله فقتلهم وسجنهم[٥٦]. وتذكر رواية أخرى أنه فرّ إلى الشام وتخفى هناك بسبب محاولته الدس على قتيبة عند الحجاج وعلم قتيبة بذلك من طرف الحجاج، فلما لم يجد قتيبة ابن الأهتم، أخذ بني عمه وبنيه فقتل تسعة منهم، وأوغر بذلك صدر ابن الأهتم، فلما مات الوليد وصعد سليمان ظهر ابن الأهتم وهنأه بالخلافة وتحدث إلى سليمان بكل قبيح عن قتيبة والحجاج[٥٧]. وقصة قتيبة مع ابن الأهتم تلقي ضوءاً على طبيعة معسكر قتيبة، وكيف أن الخصومات الكامنة ستجد لها الآن، وبعد تغير موازين القوى في مركز الخلافة، متنفساً. وقد لعب ابن الأهتم هذا دوراً في الأحداث كبيراً، فعوضاً عن أنه اطلع الخليفة على طبيعة معسكر قتيبة وزاد في إيغار صدر الخليفة

عليه، قام أيضاً بتنفيذ ما طلب منه يزيد بن المهلب، وهي أن يعيب وكيعاً، قاتل قتيبة، عند الخليفة كي لا يوليه خراسان رسمياً. وقد وعده يزيد بمائة ألف درهم مكافأة إن فعل ذلك..

في سياق هذه الرواية المنسوبة لأبي عبيدة معمر بن المثنى، ترد جملة هي "وكانت قيس تزعم أن قتيبة لم يخلع[٥٨]. ولا بد من منح هذه الرواية على يتمها أو بسبب يتمها، قدراً من الاهتمام بسبب دلالاتها، ففيها أولاً إشارة إلى الانقلاب الحاصل في موازين القوى وأن قيساً الآن قد خرجت من مفاصل السلطة الأموية وأفسحت المجال لليمانية ممثلة بشخص الأبرز فيهم يزيد بن المهلب وهو التناوب المألوف والدموي أحياناً مع الأسف. والإشارة إلى أن قيساً تزعم، يعني أن الخلع تهمة ألصقها خصوم القيسية بقتيبة كتبرير لإزاحته، ويبدو أن قيساً أخذت تدافع عن مواقعها ومواقفها في خلافة سليمان وكأن خلع قتيبة المزعوم لسليمان قد فهم أنه موقف لقيس كلها، كما يبدو أن ركود غبار قتيبة أفسح المجال لصوت آخر يعلو وهو الصوت الذي ينكر تهمة الخلع الملصقة بقتيبة، وقد كان متواصلاً لدرجة أن الخليفة سليمان يرضخ ويأمر يزيد بن المهلب واليه على العراق أن يتحقق من الأمر قائلاً: "إن أقامت قيس البينة أن قتيبة لم يخلع فينزع يداً من طاعة، أن يقيد وكيعاً به[٥٩]. أي أن الخليفة سليمان، وفي محاولة منه لاسترضاء قيس قد أراد إظهار صورة أخرى تجاه قتيبة، فأوكل إلى يزيد مهمة التحقق من أقوال قيس في براءة قتيبة من الخلع، وقد أدّت تبدلات المصالح إلى الاهتمام بهذه الفكرة، لأن من مصلحة يزيد الآن وقد ذهب خصمه قتيبة أن يثبت هو الآخر براءته من الخلع ليطيح بوكيع من خراسان لتصفو له. وهناك شاهد أساسي وقوي على أن تهمة الخلع كانت باطلة وأنها ألصقت بقتيبة إلصاقاً، هذا الشاهد هو عبد الله بن الأهتم نفسه، فبحسب رواية معمر بن المثنى فإن يزيد بن المهلب لم يفِ للرجل بالمائة ألف درهم الذي وعد فأحب ابن الأهتم أن يصعّب مهمة يزيد في تبرئة قتيبة من الخلع، خاصة وقد حاز يزيد على ولاية خراسان وأرسل إليها ابنه مخلداً،

فذهب ابن الأهتم إلى رجل حبسه مخلد وأراد منه إخراج كتب زعم أن رجلين من أعوان قتيبة هما القعقاع بن خليد العبسي وخريم بن عمر المري كتباها إلى قتيبة في خلع سليمان(٦٠)، لكن الرجل أنكر الأمر ورأى في الإقرار بهذا الأمر خديعة عن دينه، فما كان من ابن الأهتم إلى أن زور كتباً على لسان من ذكر لكنه كُشف، وهذا يعني أن ادعاء وجود كتب بهذا المعنى من بعض رجال قتيبة غير صحيح، وحتى مع افتراض صحة وجود الكتب فإن هذا ليس دليلاً على خلع قتيبة لسليمان، بل على وجود الفكرة عند بعض قواده البعيدين فكتبوا إليه بذلك.

والخلاصة المهمة هي أن فشل ابن الأهتم في تلفيق خلع قتيبة لسليمان نكاية بيزيد بن المهلب تنفي عن قتيبة تهمة الخلع التي ألصقت به كمبرر لقتله. لقد كان قتيبة يعي ضعف موقفه بسبب خلعه سليمان من ولاية العهد، كما كان يعي أيضاً أثر موقفه هذا على معسكره ونستطيع لذلك أن نتصور أن ما كان يهمه في المقام الأول ليس زيادة سخط الخليفة عليه بالخلع، بل الحصول إلى دعم القبائل الأخرى في معسكره لاستمرار ولايته، لأنها الملاذ الوحيد مما ينتظره من مصير. أما القبائل التي تعي موقف سليمان من قتيبة فقد قدرت أن نجم قتيبة بصعود سليمان خليفة قد أفل، لكنها اختلفت في المواقف من قتيبة وسليمان كما سنبيّن.

مقتل قتيبة:

رجحنا براءة قتيبة من تهمة خلعه للخليفة سليمان بعد صعوده خليفة في الخطبة التي نسبت إليه، ورجحنا أن حاجة قتيبة الملحة لإنقاذ نفسه من غضب سليمان القادم هي أن يتأكد أن رغبته في البقاء والياً لخراسان مسنودة من القبائل التي تؤلف جيشه الظافر، لكن القبائل هي الأخرى، وهذا أثر بارز من آثار سلطة المركز على الأطراف، آثرت أن لا تغضب مركز الخلافة بالانضمام إلى قتيبة ودعم ولايته، لأن هذا سيفهم بالضرورة على أنه دعم لمواقف قتيبة من سليمان السابقة، كما أن دعم

قتيبة يشبه أن تمرداً على الخلافة، وهو تمرد تُخشى عواقبه بعدما جرى لتمرد ابن الأشعث ضد الحجاج قبل سنوات من هذا التاريخ، لكن الأكيد أن قتل قتيبة لم يكن غيرة على سلطة الخلافة بخلعه طاعتها كما ذهبت إلى ذلك الكتابات المعاصرة، بل لتوفر حزازات شخصية راكمها قتيبة على نفسه في السنوات العشر المنصرمة بالإضافة إلى عدم منح الأعطيات للجند والسماح بالقفول لمن أراد، واتهامه بالغدر[٦١]، والاستظهار على العرب بالأعاجم[٦٢]، ثم الشتم الذي كاله للقبائل في خطبته ولم يستبق منها أحداً. كُل تلك الأمور لعبت دوراً في تقاعس القبائل أو أهمها عن نصرته وحارت في أمره، وكانت النتيجة بالنسبة لقتيبة هي أن النصرة التي أملها في معسكره لم يجدها، فإن كانت قبائل جيشه التي خبرته عشر سنوات قد تقاعست عن تأكيد ولايته لخراسان في هذه اللحظة التاريخية الحرجة. فإن هذا كما أشرنا سلفاً هو المبرر الوحيد المفهوم لينتقل قتيبة مرة واحدة إلى الهجوم على القبائل على النحو الذي مرّ بنا، وهو بهجومه ذاك كان يطلق صرخة يأس أخيرة وإلا عدّ أخرقاً إن كان يستدعي رجال جيشه بهذه البساطة، لكن كيف يكون أخرقاً من قاد هذا الجيش بنجاح ملفت طوال عشر سنين واتصفت بالشجاعة والجود ودماثة الأخلاق وحسن الرأي[٦٣]، وبالحزم والنبل والفصاحة[٦٤]، وكيف يكون أخرقاً من رآه أهل تلك الجهات المفتوحة قطباً مستجاب الدعوة وقامت له في قلوبهم هيبة قلّ أن تدانى[٦٥]، بل إن قبره كما يذكر النرشخي (ت ٣٤٨هـ)، صاحب تاريخ بخارى مشهور مزار[٦٦]. لكنه يقين القائد بمواقف جيشه ويقين القائد من ثقافة الانتقام السائدة. وهناك رواية يوردها ابن أعثم، تعزز ما أورده البلاذري، تبيّن الوضع الذي تلى الخطبة التي شتم فيها القبائل، وهي أن القبائل وإن كانت على وعي بما بين قائدها وبين الخليفة سليمان، إلا أن الموقف من قتيبة قد حكمه الإيغال بالجند إلى فرغانة ومنعهم من العودة، والاستقواء عليهم بالأعاجم ومنعهم من العطاء، ويبدو أن رغبة العودة إلى مرو كانت في مقدمة المطالب الملحة للقبائل التي أرادت إذناً بالعودة ولا دخل لها بالباقي "وهو أعلم بعد

ذلك إن شاء فليخلع سليمان بن عبد الملك وإن شاء فليسمع ويطع، فإن هو لم يأذن لنا فلا يلومن إلا نفسه(٦٧)"، ومع ذلك فإن ظروف مقتله تكشف المواقف التفصيلية للقبائل من أمر قتيبة وصلته بمركز الخلافة، ولمعرفة ظروف مقتله لا بد من البحث داخل التركيبة القبلية لجيشه وفي ضوء السياسات العامة المتبعة من خليفة لآخر، حيث كانت هذه السياسات ذات الطبيعة العصبية تؤدي إلى ظهور خلاف هنا وكمون آخر هناك وحسب موازين القوة، وستلعب هذه السياسة دوراً في تحديد مصير قتيبة بعد قليل.

ففي ما يتعلق بالقبائل المؤلفة لجيشه نود إلقاء نظرة على الجدول التالي وفيه أسماء القبائل المؤلفة لجيش قتيبة وأعدادها كما أوردها الطبري:

اسم القبيلة	عدد أفرادها	رئيس القبيلة
الأزد	عشرة آلاف	عبد الله بن حوذان
تميم	عشرة آلاف	ضرار بن حصين الضبي
أهل العالية من أهل البصرة	تسعة آلاف	غير مذكور
بكر بن وائل	سبعة آلاف	الحضين بن المنذر
الموالي	سبعة آلاف	حيان ويكنى بالنبطي .
عبد القيس	أربعة آلاف	عبد الله بن علوان عوذي

هذا الجدول يبين أن قبائل تميم الحضرية والأزد اليمنية هي أكثر القبائل عدداً في جيش قتيبة يتلوها أهل البصرة، وهم أخلاط قبائل، أما أقل القبائل عدداً فكانت عبد القيس من ربيعة، ومن جهة أخرى فإنه باستثناء قبائل الأزد اليمنية، فإن باقي القبائل مضرية، من قيس وربيعة ويتبعهم الموالي، كما أن القبائل من جهة ثالثة تنحدر من العراق ومحيط العراق، وقد اتكأ قتيبة بقوة في الخطبة المروية بعالية على هذه الحقيقة بعد أن عنف على القبائل وأشار إلى أنه عراقي الأم والأب والمولد والهوى

والرأي، أي أنه أراد أن يجعل الوقوف معه جزءاً من الواجب القبلي لأهل العراق، كما حاول استثارة هممهم لمقاومة أهل الشام المستبيحون للعراق ودياره كما قال، ولعل أهم ملاحظة لا بد من تسجيلها هنا هي أن الرواية التي أحصت القبائل في جيش قتيبة لم تذكر قبيلة باهلة وهي القبيلة القيسية التي ينتمي إليها قتيبة بن مسلم الباهلي، وهذا يغني ببساطة أن قتيبة طوال سنوات ولايته وحربه لم يكن يعتمد على قبيلة قوية تعزز قيادته كما هو المألوف عموماً، لكنه كان يعتمد على سند آخر قوي كما ذكرنا هو الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق والمشرق، ثم اعتمد على سند آخر أقوى هو الخليفة الوليد بن عبد الملك، والذي أدرك حرج موقف قتيبة فعززه بكتاب أسلفنا ذكره، خاصة وقد قبل قتيبة أن يبايع لابنه عبد العزيز ولياً للعهد بدل أخيه سليمان، لكن الروايات التي أسلفنا الإشارة إليها تذكر انه يتقوى بالعجم، أي الموالي، ومن الأكيد أنه قد جعلهم عصبته والأقرب إليه، كما لا بد أن نجد أفراداً من قبيلة باهلة ضمن المجموعة التي وردت في الإحصاء بلا زعيم وهم أهل البصرة وهم أخلاط من قبائل متعددة غير ذات وزن بين القبائل الكبيرة، وفيهم بنو عامر الذين حاول قتيبة عبثاً الاستنجاد بهم يوم الوقعة، وربما كان ضمن أهل العالية من البصرة أفراد من باهلة لو اتكأنا على ما ذكره العلي في تنظيماته لزمن أقدم(٦٨)، ولا شك أن أفراداً من قبيلته باهلة قد لازموه وخاصة أقرباءه وإخوته، ومكنهم من مناصب الولايات ورئاسة الشرطة، لكن الأمر كان يجاوز التمثيل العددي هنا إلى صورة القبيلة ككل عند العرب، فقتيبة بن مسلم ينتمي إلى قبيلة يستنكف العرب من الانتساب إليها، وتكثر حولها النوادر والنكات التي تظهر صورتها الدونية عند العرب(٦٩)، وقد كان قتيبة كما يذكر صاحب ثمار القلوب، الذي عانى من صورة قبيلته عند العرب، أول باهلي يرفع عن القبيلة ما تداولته العرب عنها من لؤم في الجاهلية والإسلام، ويمنحها شرفاً كبيراً عبر انتصاراته المتكررة(٧٠)، ومع ذلك فإن شرف هذه الانتصارات لم يشفع لقتيبة عند

أحد ولا تمكنت القبيلة من التهديد لو مسّ قتيبة بسوء، وقد كانت من الضعف بحيث لا تقوى على الدفاع عن رجل في مثل ومكانة قتيبة.

ولا شك أن القبائل التي ذكرناها بعالية والمترعة بثقافة العدد والقوة تدرك كل هذه الحقائق وتدرك أن قتيبة بصعود سليمان بن عبد الملك خليفة قد فقدَ أركان قوته، فلا خليفة ولا قبيلة ولا حجاج.

ومع ذلك فلا بدّ من الحذر في رصد ردة فعل المبينة على إقذاع في حق القبائل كما صورت الخطبة المنسوبة إليه، بل سنرى أن الشتم الذي كاله قتيبة للقبائل بألفاظ الرواية أو غيرها قد مهّد السبيل لحبك مؤامرة التخلص منه، لكن ليس من كل القبائل ولا حتى من بعض القبائل مجتمعة، كما سنرى.

يذكر الطبري أن القبائل غضبت من شتم قتيبة وكرهت خلع سليمان، فأجمعت على خلاف قتيبة وخلعه[٧١]، وأن الأزد هم أول من تكلم في خلاف قتيبة، لرفضهم فكرة خلع سليمان وللشتم الذي لحقهم، وقد جسمنا الموقف من مسألة الخلع في السطور السابقة، ويجب التعامل مع المفردة فيما سيأتي كصدى للدعاية الواسعة التي أعقبت مقتل قتيبة، أما دلالة أن تكون الأزد هي أول من يتكلم في خلاف قتيبة وخلعه عن الولاية، والبحث عن والٍ آخر بدل قتيبة، فلا تحتاج كبير جهد لتدرك أن الأزد قد رأت في صعود سليمان بن عبد الملك خليفة عودة لنفوذ اليمنية في الخلافة وهو النفوذ الذي أقصى لفترى طويلة أيام الخليفتين هشام عبد الملك بن مروان، كما يبدو أن قتيبة قد أهمل الأزد في جيشه وجعلهم في آخر من يمنح ويعطي[٧٢]، أضف إلى ذلك أن يزيد بن المهلب كبير المينية في بلاط الخليفة سليمان ينتمي إلى قبائل الأزد اليمنية، ولا شك أن هذه القبائل قد شهدت العزل المهين الذي لقيه يزيد قبل عشر سنوات على يد قتيبة حين عيّن بدلاً منه على خراسان من قبل الحجاج بن يوسف الثقفي، ثم سجن آل المهلب وأرسلهم إلى الحجاج، أي أن قبائل الأزد بتحركها ضد قتيبة إنما تتجاوب مع خط السياسة الحديد في دمشق تمليها بداهة الأمور المنبثقة عن أعراف القبيلة،

سيدة الموقف الآن. ومع ذلك فإن موازين القوى في معسكر قتيبة لم تكن في صالح الأزد فهم القبيلة اليمنية الوحيدة، وتعدلهم في العدد تميم وحدها، ناهيك عن الموالي وبكر بن وائل[٧٣]، وسيظهر هذا الأمر جلياً في المشاورات التي بدأتها الأزد لإسقاط قتيبة.

ذهبت الأزد إلى حضين بن المنذر زعيم بكر بن وائل، من ربيعة، وتحدثت في أن الدعوة إلى خلع الخليفة فيه فساد الدين والدنيا، وأن قتيبة بذلك، بل صغرهم وشتمهم، وسألوه المشورة في ذلك [٧٤]. وهنا تبرز المعايير البديهية التي تتعامل بها القبائل العربية فيشير زعيم بكر مباشرة إلى أن مضر بخراسان كثيرة وتميم أكثرها[٧٥]، أي أن تميم داخل معسكر مضر تشكل الأغلبية القيسية" وهم فرسان خراسان، ولا يرضون أن يصير الأمر في غير مضر[٧٦]". ولا يستطيع الأزد عمل شيء إزاء هذا الواقع في معسكر قتيبة حتى مع تغير هوى الخلافة لصالح اليمنية، ووجود كبيرهم معززاً في مجلس الخليفة، وقد حاولوا أول الأمر تجاوز هذا الواقع وترييس زعيم الأزد عبد الله بن حوذان "فأبى، وتدافعوها، فرجعوا إلى حضين، فقالوا: قد تدافعنا الرياسة، فنحن نوليك أمرنا، وربيعة لا تخالفك، قال لا ناقة لي في هذا ولا جمل، قالوا ما ترى؟ قال إن جعلتم هذه الرياسة في تميم تم أمركم، قالوا فمن ترى من تميم؟ قال ما أرى غير وكيع، فقال حيان مولي بني شيبان: إن أحداً لا يتقلد هذا الأمر فيصلى بحره، ويبذل دمه ويتعرض للقتل، فإن قدم أمير أخذ بما جنى وكان المهنأ لغيره، إلا هذا الأعرابي وكيع، فإنه مقدام لا يبالي ما ركب، ولا ينظر في عاقبة، وله عشيرة كثيرة تطيعه وهو موتور يطلب قتيبة برياسته التي صرفها عنه وصيرها لضرار بن حصين بن زيد الفوارس الضبي[٧٧]".

يؤكد هذا النص ثانية ما ذهبنا إليه من غياب أي موقف رسمي من قبل الخلافة، وتأتي الإشارة إلى وكيع كأعرابي مقدام لا يبالي بالنتائج ولا ينظر في عاقبة لتعزز التخوف من الإقدام على أمر لا تحمد عقباه وهو ما جعل القبائل النافذة لا تتفق على فعل

جماعي واضح ضد قتيبة. ثم إن وكيعاً، كما أشارت الرواية، صاحب ثأر شخصي عند قتيبة بسبب صرف رياسة تميم عنه إلى غيره، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن وجود كان يعي موقع تميم في معسكر قتيبة وأن قبيلة أخرى غير تميم لن تجرأ على طلب الرياسة العامة بوجود تميم وهو ما أشار إليه زعيم بكر بن وائل كما أسلفنا، ومع ذلك فلم يكن وكيع ينتظر سنداً من كل تميم بسبب الخصومة مع رئيسها الذي ثبته قتيبة بدلاً عنه، ناهيك عن القبائل الأخرى، بل اعتمد فقط على عشيرته الأقرب إليه كما جاء في الرواية، وسنرى أن الطموحات التي ظهرت فجأة عند رئيس الموالي هي التي سهّلت مهمة وكيع في التخلص من قتيبة، خاصة وقد مرّ بنا أن قتيبة أشار إلى اعتماده عليهم. ورغم الإشارة الأولى إلى غضب القبائل من شتم قتيبة، إلا أن أثر ذلك في تدبير الانقلاب على قتيبة سيختفي وسيبرز وكيع ومن ناصره بالإضافة إلى الموالي.

وما يمكن تصوره باطمئنان هو أن قبول وكيع الانقلاب ضد قتيبة سيدفع الطامحين وأصحاب الخصومات التي تراكمت في معسكر قتيبة في السنين الخوالي للالتحاق بوكيع ومبايعته، ومع ذلك فقد كان الأمر يجري في السر مما يشي بأن وكيعاً وبسبب غياب الإجماع عليه، لم يكن بالقوة التي تكفي لإظهار نواياه، وهو ما يدعم موقف قتيبة ولو إلى حين، ويكفي أن نشير إلى أن زعيم تميم ضرار بن حصين هو الذي أبلغ قتيبة باختلاف الناس إلى وكيع ومبايعته سراً، ونرى أن لا نلقي بالاً للرواية التي أوردها صاحب العيون والحدائق وزعمت أن قرابة خمسين ألفاً بايعت وكيعاً لخلافة قتيبة(٧٨)، خاصة وأن قتيبة بن مسلم إنما تأكد من سرية مبايعات الناس لوكيع عن طريق الحيلة حين أرسل إليه من يبايعه سراً بعد أن بلغه الأمر، وعندها تيقن أن ما بلغه من اختلاف الناس إلى وكيع للمبايعة لم يكن كذباً.

وكان حيان النبطي زعيم الموالي البالغ عددهم سبعة آلاف أبرز أعوان قتيبة في مواقع كثيرة، كما كان الموالي عدته وقوته طوال الوقت. وقد انتهز حيان النبطي فرصة الخلاف القائم وأراد القيام بمغامرة، والخروج منها بنصيب دنيوي وافر، فطرح على

وكيع أن يجعل له جانب نهر بلخ وخراجه ما دام حياً وما دم وكيع والياً[٧٩]، كشرط لمؤازرته فيما نواه، فوافق وكيع على الشرط ودفع حيان الموالي للمبايعة قائلاً لهم: "هؤلاء يقاتلون على غير دين فدعوهم يقتل بعضهم بعضاً[٨٠]، ونستطيع أن نقرر هنا أن الضربة القاضية التي أسقطت رأس قتيبة كانت تحول ولاء الأعاجم في هذه اللحظة عنه إلى وكيع، إذ فقد بذلك آخر سند له، علم قتيبة بأن حيان النبطي زعيم الموالي حول ولاءه إلى وكيع فأراد استدعاءه إليه ليقتله لكن جواسيس في حشم قتيبة قد أبلغوه بالأمر فلم يأتِ وادّعى المرض ومثله اعتذر وكيع عن القدوم إلى قتيبة، وهكذا أخذ وكيع وحيان النبطي يتأهبان لمواجهة لا بد منها بعد انكشاف المستور.

ونظرة سريعة إلى معسكري المواجهة تكشف أن قتيبة كان في قلة من عشيرته وأعوانه، وهم الذين لم يتجاوزوا الإحدى عشر شخصاً، وهم كل الذين ذكرت الرواية أنهم قتلوا. لم يتمكن قتيبة من الاستنجاد بأحد فقد باغته خصومه في فسطاطة وقتلوه كما تقول إحدى الروايات فتكاً[٨١]"، أما الذين أراد الاستنجاد بهم بالاسم فكانوا من بني عامر إلا أنهم رغبوا عن نصرته لما سلف منه من جفاء، فذهبت مناشدته لهم هباء[٨٢]، وتشير المحاورة التي يوردها ابن الأثير أن حزازات كثيرة صنعها قتيبة عند هذه القبيلة وربما عند غيرها صعبت على كل القبائل نجدته فترك لمصيره مع وكيع الموتور. وقد زاد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، على هذه الرواية فذكر أنه نودي في القبائل قبيلة قبيلة ولم يجبه أحد[٨٣]. أما معسكر وكيع فكان أكبر بكثير من معسكر قتيبة فإلى جانب من بايعه سراً من خصوم قتيبة أعانه بنو عمه، والموالي وكانوا العامل الحاسم في هزيمة قتيبة ومقتله لأنهم كانوا أعوانه المقربين وبفقدهم وانضمامهم للخصم حسمت الوقعة سريعاً لصالح وكيع وسقط قتيبة قتيلاً.

ولعل النص التالي الذي يورده ابن أعثم يكشف عن الساعات الحرجة التي سبقت مقتل قتيبة، فقد صور ابن الأعثم توجه وكيع إلى فسطاط قتيبة "وجعل الناس ينادي بعضهم بعضاً وهم يقولون: "افزعوا إلى وكيع شيخ تميم، قال: وأقبل الناس من كل أوب،

وأقبل وكيع حتى وقف بإزاء فسطاط قتيبة، فصار بنو تميم والأزد مقابل الفسطاط، وقبائل ربيعة من وراء السرداق، وقتيبة في أهل بيته، وأقبلت قبائل قيس لينصروا قتيبة فعلموا أنهم لا طاقة لهم بأهل العسكر"(٨٤)، ولكنهم حاولوا على الأقل ولم يخذلوه كما أشار إلى ذلك فيلهوزن.

ولا ترد أخبار عن موقف تميم كلها ويبدو أنهم لم يشتركوا كقبيلة إلى جانب وكيع بسبب خصومة زعيم تميم الذي ثبته قتيبة في رياسة القبيلة بدلاً عن وكيع، ومع ذلك فليس هناك أخبار أيضاً عن اشتراك تميم إلى جانب قتيبة. ويبدو أن قبائل قيس المنضوية ضمن مصطلح أهل البصرة هي الوحيدة التي حاولت نجدة قتيبة فأدركت عدم قدرتها على ذلك، لكنها ظلت تنافح فيما بعد وتصرّ على أن قتيبة لم يخلع كما مرّ بنا. كما لا ترد أخبار عن مواقف كل من عبد القيس وأهل البصرة (أهل العالية) مما قد يعني وقوفهم على الحياد. ونخلص إلى أن بعض تميم وكل الأزد وبكر بن وائل قد ناصرت وكيعاً ضد قتيبة. وفيما يتعلق ببكر بن وائل فإن موقفهم غير واضح فيما عرف بوقعة وكيع. فهناك رواية الطبري التي تصور وكيعاً يتساءل عن مصير رأس قتيبة فيخبر أن الأزد أخذته فيقسم لا يبرح مكانه حتى يؤتى بالرأس فيتدخل زعيم بكر بن وائل ويذهب إلى الأزد فيقول لهم "أحمقى أنتم! بايعناه وأعطيناه المقادة وعرض نفسه، ثم تأخذون الرأس! أخرجوه لعنه الله من رأس"(٨٥)، بينما تشير رواية ابن أعثم إلى أن رجلاً من الأزد هو الذي ذهب إلى قومه واسترد منهم الرأس وقال لهم العبارة السالفة(٨٦). وهناك رواية أخرى عند ابن خياط تصور زعيم بكر بن وائل حضين بن المنذر جالساً مع أحدهم يوم مقتل قتيبة ومشيداً بمناقبه التي لا تتوفر عند غيره، وهي رواية لا تتفق مع الأحداث وانخراط زعيم بكر بن وائل مع زعيم الأزد اليمنية منذ البداية في التحريض ضد قتيبة، ويبدو أنه قد حصل خلط في الأسماء وأن رواية ابن خياط تتحدث عن موقف زعيم تميم، ضرار بن حصين الضبي، وهو الموقف المنسجم مع الأحداث والقائم على قناعة شخصية بأهمية دور قتيبة(٨٧).

ومع ذلك فلم يهنأ وكيع بخراسان إلا أقل من عشرة أشهر فقد لعبت دسائس يزيد بن المهلب دورها عند الخليفة سليمان ولم يحصل وكيع على كتاب تولية لخراسان فأزيح عنها وانتهى الأمر به إلى السجن والتعذيب(٨٨).

صلة الخليفة سليمان بقتل القائد قتيبة:

واستكمالاً للموضوع لا بدّ من تحرير مسألة صلة الخليفة سليمان بقتل القائد قتيبة، خاصة وأن بعض المراجع الحديثة تلمح تارة وتصرح أخرى بأن الخليفة سليمان قد نكل بأعظم الفاتحين وهم ابن نصير ومحمد بن القاسم الثقفي وقتيبة بن مسلم الباهلي(٨٩)، ويحاول آخرون تبرئة سليمان من هذا التنكيل أو البحث عن عذر لأفعاله(٩٠).

وسنترك الحديث عن ابن نصير ومحمد بن القاسم الثقفي، لأن شواهد التنكيل بهما من الوضوح بحيث لا ينكرها إلا مكابر، ومع ذلك فلا بدّ من التشديد على أن الخليفة سليمان لم يأمر بالقتل لا لآل عقيل عشيرة الحجاج بن يوسف ولا لابن نصير ولا لابن القاسم الثقفي، فالأخير مات في السجن، وابن نصير مات موتة طبيعية بعد تعذيبه وتغريمه بالأموال، كما أننا نستطيع أن نقرر هنا أيضاً بعد الإحاطة بكافة الروايات ذات الصلة، أن الخليفة سليمان لم يأمر بقتل قتيبة ولم يشترك في أي تدبير لقتله، ويبدو أن الصفات التي ذكرها المسعودي (ت ٣٤٥هـ)، في التنبيه والإشراف تقترب من الواقع كثيراً فقد وصف الخليفة سليمان بأنه "أكولاً، نهماً، نكّاحاً، لا يعجل إلى سفك الدماء ولا يستنكف عن مشورة النصحاء فيه حسد شديد(٩١)، وأهم صفة نود التركيز عليها إنه لا يعجل إلى سفك الدماء لنعزز بها ما ذهبنا إليه. وعلينا أن لا ننسى أن مستشاره وخليفته كان الخليفة الأموي الورع عمر بن عبد العزيز الذي كان له رأي حسن في قتيبة، ولا شك أن وجوده في مجلس سليمان قد أسهم فقط في تعقيل غضب الخليفة سليمان على قتيبة ولم يصل إلى حد العفو عنه، كما أنه لم يستطع أثناء الخليفة سليمان عن الاعتماد على يزيد ابن المهلب.

ومع ذلك فإن التنكيل بأولئك القادة قد عنى في ظل الموازنات المعتمدة لذلك العصر نكران جميل هؤلاء القادة، بحيث لم تشفع لهم فتوحاتهم العظيمة مما حل بهم من عذاب وتنكل. أما ما يتعلق بقتيبة ولحسم صلة سليمان بمقتله نورد الآتي:

١- لا تذكر المصادر التقليدية المعروفة شيئاً عن صلة سليمان بمقتل قتيبة، كما ذكرت صلته بالتعذيب والتنكيل بمن ذكرنا.

٢- يورد البغدادي صاحب خزانة الأدب رواية تفيد أن خبر مقتل قتيبة والتي عرفت بوقعة وكيع التميمي، قد أتاه بينما كان في الحج، فظن أن بني تميم قد قتلوا قتيبة تمرداً على الخلافة، وقد همه هذا التمرد أكثر من مقتل قتيبة الذي رحب به بعدئذٍ، فقام خطيباً بمسجد عرفات "فذكر غدر بني تميم ووثوبهم على سلطانهم وإسراعهم إلى الفتن وأنهم أصحاب فتن وأصحاب غر وقلة شكر، فقام إليه الفرزدق فقال وفتح رداءه: يا أمير المؤمنين، هذا ردائي رهن لك بوفاء بني تميم، والذي بلغك كذب"[٩٢]، ثم جاءت بيعة وكيع لسليمان فافتخر الشاعر المشهور التميمي الأصل الفرزدق وأخذ يقول الشعر في مفاخر بني تميم لقتلهم قتيبة، كما اشتهرت قصة الرداء كرهن.

هذه الرواية تبين بجلاء أن ليس للخليفة سليمان يد في قتل قتيبة، ولا شك أن الخليفة سليمان كان يعرف أن تميم هي أكثر مضر في جند قتيبة فخشي أن يكون في قتلها لقتيبة تكراراً لما فعله ابن الأشعث ضد الحجاج والخلافة قبل عشر سنوات من الآن. ومع ذلك فإن مقتل قتيبة وبقاء إقليم خراسان وما وراء النهر مخلصاً للخلافة قد سر سليمان وأرضاه، كما سرّه مقتل قتيبة و"وقع من سليمان كل موقع[٩٣]". وينقل الطبري وابن الأثير رواية فيها أيضاً ما يفيد تبرئته من دم قتيبة مباشرة وفيها أنه لما أتى سليمان رأس قتيبة مع رؤوس أهله كان عنده الهذيل بن زفر وهو مثل قتيبة من قيس عيلان[٩٤]، فسأله سليمان إن كان قد ساءه ما حلّ بقتيبة فأجاب الأخير بجواب عام "لو ساءني لساء قوماً كثيراً فقال سليمان ما أردت كل هذا"[٩٥]، وهذا يعني أن الخليفة

سليمان لا يد له في مقتل قتيبة، لكن ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، إقرار منه برضى سليمان لما حلّ بقتيبة يعلق على هذه العبارة بالقول: "وإنما قال سليمان هذا للهذيل لأنه هو وقتيبة من قيس عيلان:"[٩٦]. والخلاصة أن الخليفة سليمان لم يأمر بقتل قتيبة مباشرة ولا اشترك في تدبير مقتله مع أحد، ومع ذلك فقد سقط قتيبة ضحية صلته السيئة بسليمان.

الخلاصة:

والخلاصة هي أن قتيبة بن مسلم الباهلي أحد الفاتحين العظام في خراسان وما وراء النهر. ارتبط بالحجاج بن يوسف الثقفي حاكم المشرق كله للخليفة الوليد بن عبد الملك، ثم شايعه بخلع سليمان الخليفة الجديد بن عبد الملك عن ولاية العهد لصالح ولد الخليفة عبد العزيز ولم تنجح محاولة العزل فصار سليمان خليفة. وقد أراد قتيبة معالجة الموقف بينه وبين الخليفة الجديد بجملة إجراءات منها الإيغال بالجند إلى فرغانة ثم الكتابة إليه معزياً بأخيه ومهنئاً بالخلافة، ولم يعجل الخليفة في اتخاذ موقف حاسم من قتيبة فيما حاول عبر الإشاعات والأعوان إفراغ معسكره من الجند مستغلاً التناقضات التي تفجرت هناك ورغبة الجند في العودة من فرغانة التي سيقوا إليها بالحيلة بعد عودتهم من حملة الفتح الأخيرة. وقد خاطب قتيبة الجند محاولاً استمالتهم إلى صفه للحفاظ على منصبه لينجو من مصير مؤلم بسبب ما بدر منه ضد الخليفة الجديد ولم يفلح، وقد استغلت القبائل المتربصة في معسكره الأزمة القائمة بينه وبين الخلافة فأغرت أحد الموتورين من قتيبة وهو وكيع بن الأسود التميمي، فقام تحالف سري سرعان ما انكشف ضد قتيبة وفي المواجهة العسكرية الخاطفة لقي قتيبة مصرعه بعد أن فقد آخر أركان قوته وهم الأعاجم.

وقد أمكن ومن خلال فرز الروايات وتمحيصها ترجيح أن الخليفة لم يقر قتيبة على ولايته كما ذهبت إلى ذلك معظم المصادر والمراجع الحديثة، بل عزله عنها، كما

أمكن التحقق من أن قتيبة، وبخلاف الغالب في المصادر والمراجع الحديثة، لم يخلع الخليفة، بل أراد تطييب العلاقة معه، كما أظهر البحث أن مجريات الأحداث في فرغانة ومقتل قتيبة قد حدثت تحت تأثير تغير موازين القوى في مركز الخلافة وفي غياب أي موقف رسمي للخلافة من قتيبة، كما أظهر انعدام الصلة بين الخليفة سليمان ومقتل قتيبة بن مسلم وإن كان الأخير قد سقط ضحية علاقته السيئة بالخليفة سليمان.

وتبقى خلاصة أليمة أخرى لا بدّ من ذكرها وهي أن التفاني في خدمة الصالح العام الإسلامي وإحراز الانتصارات في الفتوح وإدخال الناس في الإسلام كما فعل قتيبة لم تكن كلها لتجدي شوافع عند أحد، لقد كانت المصالح المنتظرة من تغير اتجاهات السياسة في المركز هي سيدة الموقف، ويبدو أن لا أحد في معسكر قتيبة كان يقيم وزناً مؤثراً لبطولاته وإنجازاته، بل وخدماته المباشرة التي ذكرهم بها عبثاً في خطبته وإلا لما حل له ما حل، وتؤكد قصائد الفخر التي أطلقها الرزدق على سيادة ثقافة لا تحفل بفاتح عظيم كقتيبة، بل ببطولات تميم في قتلها له، وحدها قصائد الرثاء، وبحكم الغرض الشعري لهذه القصائد، هي التي تلتفت لمصائر الأبطال وتخلد ذكراهم بنفث الحزن والأسف عليهم وإظهار المناقب والأفعال الحميدة لهم، لكنها تأتي دائماً متأخرة، فلا تردّ ميتاً، ولا توقف سيفاً، ولم تؤسس لثقافة تقوم فيها الأعمال الجليلة للأفراد ذوائد عن أصحابها(٩٧).

الحواشي

(١)انظر على سبيل المثال: شكري فيصل، **حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول**، ط٥، دار العلم للملايين، ١٩٨٠، ص ٢٠٨ وما بعدها.

(٢) يوسف العش، **الدولة الأموية**، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٣) عبد الشافي عبد اللطيف، **العالم الإسلامي في العصر الأموي**، دراسة سياسية، ط١، د. ن، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٥٢.

(٤) مجموعة مؤلفين، **الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي**، تأليف د. لبيد ابراهيم أحمد، د. عبد الواحد ذا النون طه، د.عبد القادر سلمان المعاضدي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٩٢، ص ١٧١.

(٥) فيلهوزن، يوليوس، **تاريخ الدولة العربية الإسلامية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤١٧-٤٢١.

(٦) نورد هنا ما ينقله الذهبي في تاريخ الإسلام ومما وجده في المصادر المختلفة عن قبيلة باهلة، وأولها بيت الشعر:

وما ينفع الأصل من هاشم إذا كانت النفس من باهلة

وقال آخر:

ولو قيل للكلب يا باهلي عوى الكلب من لؤم هذا النسب

"وقيل لبعضهم أيسرك أنك باهلي وأنك دخلت الجنة؟ قال أي والله بشرط أن لا يعلم أهل الجنة أني باهلي". تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، حوادث وفيات ٨١-١٠٠، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٤٥٥. وعند ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج٤، دار صادر، بيروت، ١٩٦٩، ص ٩٠. "أن الأشعث بسر

قيس الكندي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتتكافأ دماؤنا؟ فقال: نعـــم، ولـــو قتلت رجلاً من باهلة لقتلتك به".

(٧)اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، **تاريخ اليعقوبي**، مج٢، دار صـــادر، بـــيروت، ١٩٧٠، ص ٢٨٧/٢.

(٨) ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبـــي، ط١، مكتبة النهضة، بيروت، ١٩١١، ص ٤٩٣.

(9) H. Gibb, **The Arab Conquest in Central Asia**, London, 1923, P. 29.

(١٠) ابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، أبو محمد أحمد بن أعثم، ج٧-٨، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، انظر مراسلات الحجاج لقتيبة فـــي ص ١٧٧، ١٨٤، ١٨٣.

(١١) يذكر ابن الأثير ٥٨٣/٤، أن قتيبة اغتم كثيراً لموت الحجاج وتمثل يقول:

لعمري لنعم المرء مـــن آل جعفـــر بحوران أمسى أعلقتـــه الحبـــائل

فإن تحي لا أملل حياتي وإن تمـــت فما في حياة بعـــد موتـــك طـــائل

(١٢) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، **الكامل في التاريخ**، ج٤، الكتـــاب العربي، بيروت، ١٩٨٥، ٥٨٣/٤.

(١٣) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمـــد (ت ٥٩٧هـــ)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ١٢/٧.

(١٤) ابن الأثير، ١٣٨/٤، ابن الجوزي، ١٢/٧.

(١٥) ابن الجوز ١٢/٧.

(١٦) اليعقوبي ٢٨٥/٢.

(١٧) اليعقوبي ٢٨٨/٢.

(١٨) ابن الأثير ١٣٤/٤.

(١٩) الدينوري ٢٨٠، ٣٢٧.

(٢٠) "مدينة وكورة واسعة مما وراء النهر متاخمة لبلاد تركستان في زاوية من ناحية هيطل من جهة مطلع الشمس على يمين القاصد لبلاد الترك، كثيرة الخير، واسعة الرستاق، يقال كان بها أربعون منبراً، بينها وبين سمرقند خمسون فرسخاً" انظر ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج٤، دار صادر، بيروت، د. ت. ص ٢٥٣.

(٢١) البعقوبي ٢/٢٩٥.

(٢٢) يرد اسم هذا الرجل عند البلاذري هكذا: هبنفة العائشي، وهو عند ابن أعثم والطبري والمصادر الأخرى: يزيد بن ثروان هبنفة العبسي، وسنعرفه أكثر في موضعه.

(٢٣) البلاذري، أبو الحسن البلاذري، **فتوح البلدان**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، ص ٤١٢.

(٢٤) البلاذري ٤١٢.

(٢٥) البلاذري ٤١٢.

(٢٦) البلاذري ٤١٢.

(٢٧) البلاذري ٤١٢.

(٢٨) ابن أعثم ٤/١٨٩

(٢٩) ابن أعثم ٤/١٨٨

(٣٠) البلاذري ٤١٤. اليعقوبي ٢/٢٩٥

(٣١) ابن أعثم ٤/١٨٨-١٨٩.

رماني سليمان بأمر أضنه — سيحمله مني على شر مركب
رماني بجبار العراق ومن له — على كل حي حد ناب ومخلب
وللموت خير من حياة ذليلة — وحبل ضعيف قد وهي مقتضب
وللترك أدنى في الوداد مودة — وأقرب مني من بني المهلب

(٣٢) ابن أعثم ١٨٩/٤.

(٣٣) ابن أعثم ١٩٠/٤.

(٣٤) اليعقوبي ٢٩٥/٢.

(٣٥) لا توضح الروايات عند أي نهر ترك قتيبة جنوداً يمنعون الناس من العودة، وعند النظر إلى الخريطة نرى أن النهر القريب من فرغانة هو نهر إيلاف، وهو فرع من نهر سيحون، أما نهر جيحون فيبعد كثيراً عن فرغانة إلى الغرب، ونحن نرجح أن يكون قد ترك جنداً عند إيلاف القريب من فرغانة، وهو ما يضمن بقاء الجند في معسكره، انظر **أطلس التاريخ الإسلامي لحسين مؤنس**،دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧، خريطة رقم ٦٤، ص ١١٨.

(٣٦) ابن الأثير ١٣٥/٤.

(٣٧) ابن أعثم ١٩٠/٤.

(٣٨) ابن أعثم ١٩٠/٤.

(٣٩) ابن أعثم ١٩١/٤. الطبري ٥٠٧/٦-٥٠٨، مجهول ١٧/٣-١٨، ابن الجوزي ١٨/٧-١٩.

(٤٠) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، ج٦، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ٥٠٨/٦.

(٤١) الطبري، ٥٠٨/٦.

(٤٢) ابن أعثم ١٩٣-١٩٤.

(٤٣) اليعقوبي ٢٩٤/٢-٢٩٥.

(٤٤) اليعقوبي ٢٩٦/٢.

(٤٥) الطبري، ٣٢٦/٦. وما بعدها. انظر كذلك عبد الشافي ٥٠٧-٥١٦.

(٤٦) مما يشير إلى أن الخليفة سليمان استعمل عيوناً وأعواناً سريين لمعرفة نوايا قتيبة وبالتالي الإسهام في درء خطر التمرد قبل وقوعه، ما يورد الطبري

٥٠٨/٦-٥٠٩، من رواية متعلقة بأحد أعوان الخليفة من بني تميم صالح بن عبد الرحمن الذي قدم إلى العراق فوجه توبة بن أبي أسيد العنبري للاطلاع على نوايا قتيبة "فوجهني إلى قتيبة ليطلعني طلع ما في يده" ثم يصف الرجل كيف كتم مهمته عن رفيق سفره مما حمل زفيف السفر إلى أن يقول له: "أراك في أمر جسيم وأنت تكتمني" لكن الرجل لم يتم مهمته إذ تلقاه الناس بقتل قتيبة وهو بحلوان.

(٤٧) الطبري ٥٠٩/٦.

(٤٨) رجل يضرب به المثل في العي والخبال، انظر الثعالبي، ١٢٧.

(٤٩) حول يزيد بن ثروان الذي استخدمه قتيبة في خطبته للتشبيه، يورد الثعالبي في ثمار القلوب في باب "فيما يضاف وينسب إلى رجال مختلفين" أي فيما يضاف وينسب إلى رجال ارتبطت بأسمائهم معان شاعت بين الناس، وفيما يخص هبنقة هذا فقد اتصف بالحمق فقيل "حمق هبنفة" الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل (٤٢٩)، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٢٤. وفي موضع آخر من الكتاب يورد الثعالبي حكايات تبين حمق وبلادة هبنقة وما ارتبط باسمه من شعر للاستشهاد على الحمق. ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٥٠) الطبري ٥٠٩/٦-٥١١، هناك زيادات طفيفة عند ابن أعثم ٧-١٩٥/٨، لهذه الخطبة ولكنها لا تخرج عن السياق العام، ولعل أهم الزيادات الفقرة التالية "أما والله لئن وليكم يزيد بن المهلب ليعصبنكم عصب النسعة وليقر عنكم قرع المروة. قال: فسكت الناس فما أجابه بشيء، فجعل يتمثل بهذا البيت:

إن أمرأ ملك اليمامة كلها أعطى الملوك مقادة لم يضلل

(٥١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ) البيان والتبيين، مج ٢، دار مكتبة الهلال ١٩٩٢، ٢/٩٠. وقد وهم المحقق فشكل كلمة الخلع وجعلها مبنية للمجهول فصار المعنى أن سليمان هو الذي خلع قتيبة، وقد لزم التنبيه.

(٥٢) ابن أعثم ١٨٩/٤.

أقتيب إنك قد أتيت عظيمة ... فانظر قتيبة أين أين المهرب

أصبحت ناكث بيعة أعطيتها ... طوعاً فجلدك للخلافة أجرب

(٥٣) يذكر ابن أعثم ١٨٩/٤. إن بعضهم أنشد شعراً فيه:

أقتيب إنك قد أتيت عظيمة ... فانظر قتيبة أين أين المهرب

أصبحت ناكث بيعة أعطيتها ... طوعاً فجلدك للخلافة أجرب...إلخ

(٥٤) ابن أعثم ١٩٦/٤.

(٥٥) اليعقوبي ٢٩٥/٢.

(٥٦) اليعقوبي ٩٥/٢

(٥٧) البلاذري ٤١٥/٤١٤.

(٥٨) الطبري ٥٢٧/٦.

(٥٩) الطبري ٥٢٧/٦.

(٦٠) الطبري ٥٢٧/٦.

(٦١) ابن الأثير ١٤٢/٤.

(٦٢) ابن أعثم ١٩٦/٤، يتحدث ابن أعثم عن نصيحة أحد الوجهاء لقتيبة بالإذن للناس في العودة أو إعطائهم حقوقهم أو الاستعداد لحربهم بالأعاجم فيرفض قتيبة كل ذلك، ثم يخبره الرجل أنه إذاً مقتول.

(٦٣) البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، عبد القادر بن عمر البغدادي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨، ٨٣/٩.

(٦٤) السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، **الأنساب**، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٧٥.

(٦٥) ابن الأثير ١٤٢/٤.

(٦٦) النرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر، **تاريخ بخارى**، عربه عن الفارسية أميم عبد المجيد المجذوب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٨٠.

(٦٧) ابن أعثم ١٩٥/٤.

(٦٨) العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ص ٢٩٠.

(٦٩) انظر الهامش رقم ٦.

(٧٠) الثعالبي ١١٩.

(٧١) الطبري ٥١١/٦.

(٧٢) يظهر ذلك فيما رواه النرشخي صاحب **تاريخ بخارى**، ص ٨٠. عند حديثه عن تقسيم بخارى بحيث بدأ قتيبة بربيعة ومضر ومنح الباقي لأهل اليمن.

(٧٣) في كتاب **الإيناس في علم الأنساب** للحسين بن علي بن الحسين الوزير المغربي (ت ٤١٥هـ)، دار اليمامة، السعودية، ١٩٨٠، ص ٨١، حديث عن قبيلتين كلاهما يسمى بكر بن وائل، الأول من ربيعة والثاني من قبائل سعد العشيرة السباية اليمنية، والمقصودين هنا بكر بن وائل من ربيعة الذين تظهر أصداء تحالفاتهم مع أهل اليمن في أكثر من حرب.

(٧٤) الطبري ٥١١/٦.

(٧٥) ابن الأثير ١٤٠/٤.

(٧٦) الطبري ٥١١/٦. ابن الأثير ١٤٠/٤.

(٧٧) الطبري ٥١١/٦-٥١٢.

(٧٨) مجهول/ **العيون والحدائق من خلافة الوليد بن عبد الملك إلى خلافة المعتصم**، ج٣، مكتبة المثنى، بغداد، ١٣٦٩، ١٨/٣.

(٧٩) الطبري ٥١٢/٦.

(٨٠) الطبري ٥١٢/٦.

(٨١) الطبري ٣٧٢/٧.

(٨٢) ابن الأثير ١٤١/٤.

(٨٣) ابن خلدون: **كتاب التاريخ**، ج٥، دار الكتاب المصري واللبناني، بيروت، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٥٠.

(٨٤) ابن أعثم ٢٠١/٤.

(٨٥) الطبري ٥١٨/٦.

(٨٦) ابن أعثم ٢٠٤/٤.

(٨٧) ابن خياط، **تاريخ خليفة ابن خياط**، ط٢، دار القلم ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٧. ص ٣١٣. تقول الرواية بعد استبدال الاسم فيها باسم زعيم تميم، أتيت حضين بن المنذر حين سار الناس إلى قتيبة فقال لي: ما صنع القوم؟ قلت ما أراهم إلا قاتليه إن وصلوا إلى قتله، فأطرق طويلاً ثم قال يا بن أبي حاضر كم ترى في هذا العسكر من فرس ودابة وبغل وحمار؟ قلت: مائة ألف. قال فوالله لو انتخبوا من ذلك عشرة آلاف ألف، ثم بعثوا كل واحد في وجه يطلبون مثل قتيبة ما قدروا عليه" وكما ذكرنا فإن هذا القول يصدر عن صديق مقرب لا عن شخص شارك وأعان على قتله.

(٨٨) الطبري ٥٢٧/٦

(٨٩) سبق وأن ألمحنا إلى كتاب مهدي عماش الموسوم قتيبة بن مسلم الباهلي وما فيه من إدانة صريحة للخليفة سليمان وقبله كتب المستشرق آرمنوس فامبري، عن محاولة الخليفة الجديد استمالة فريق من جند قتيبة إليه بعد أن فشل في

التغرير بأمير خراسان، فامبري لآرمنوس، **تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر**، ترجمة أحمد محمود الساداتي، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، ١٩٧٠،، ص ٧٠. وهو على العموم كتاب قديم ومعظم معلوماته مغلوطة وقد عفى عليها الزمان.

(٩٠) من ذلك ما ذكره الدكتور عبد الشافي، العالم **الإسلامي في العصر الأموي**، ص ٣٥٢، بأن قتيبة تعجل الخلع وأن الخليفة سليمان كان أقره على ولايته تكريماً له.

(٩١) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، **التنبيه والإشراف**، دار التراث، بيروت، ١٩٦٨، ص ٢٧٥.

(٩٢) البغدادي ٧/٣٧٢-٣٧٣.

(٩٣) الطبري ٦/٥٢٦.

(٩٤) انظر مجموعة الرسائل الكمالية (٨) في الأنساب، **نسب عدنان وقحطان**، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ) مكتبة المعارف، الطائف د. ت.، ص ٣٠، يذكر المبرد في هذه الصفحة صلة قيس عيلان بمضر وصلة قتيبة بقيس عيلان. وانظر أيضاً في نفس المجموعة لابن عبد البر، **الأنباء على قبائل الرواة**، ص ٨٧-٨٨، صلة قيس بن عيلان بمضر، وترد عند ابن عبد البر أشعار تمجيد لقيس عيلان، لكن يبدو أن تلك الأمجاد المرصودة لقيس عيلان لم تنسحب على باهلة كقبيلة منحدرة منها، فكان ما كان من استنكاف العرب من نسب باهلة.

(٩٥) الطبري ٦/٥١٩. ابن الأثير ٤/١٤٢.

(٩٦) ابن الأثير ٤/١٤٢.

(٩٧) سن شعر الفرزدق التميمي يفخر بوقعة وكيع:

ومنا الذي سل السيوف وشامها عشية باب القصر من فرغان

عشـــية ود النـــاس أنـــــهم لنـــــا عبيـــد إذ الجمعـــان يضطربـــان
فيجزى وكيـــع بالجماعـــة إذ دعـــا إليـــها بســـيف صـــارم وبنــــان

ومن رثاء خصمه جرير نقرأ الأبيات التالية عند ابن خلكان ٨٨/٤:

ندمتم على قتل الأغـــر بـــن مســـلم وأنتـــم إذا لاقيتـــــم الله أنـــــدم
لقد كنتم مـــن غـــزوه فـــي غنيمـــة وأنتم لمـــن لاقيتـــم اليـــوم أنـــدم
على أنه أفضى إلـــى حـــور جنـــة وتطبق بـــالبلوى عليكـــم جـــهنم

ومن رثاء قتيبة نقرأ لشاعر باهلي هو عبد الرحمن بن جمانة ما يلي:

كان أبا حفـــص قتيبـــة لـــم يســـر بجيش إلى جيش ولم يعل منـــــبرا
ولم تخفق الرايات والجيـــش حولـــه وقوف ولم يشهد له الناس عسكرا
فمـــا رزئ الإســـلام بعـــد محمـــد بمثل أبي حفص فبكيـــه عبـــهرا

(وهي أم ولد لقتيبة)

انظر الأشعر في الطبري ٥٢٠/٦-٥٢١. ابن الأثير ١٤٢/٤-١٤٣.

القضاء في عصر المماليك(١)

الدكتور علي أحمد

قسم التاريخ

جامعة دمشق

كان منصب القضاء في عصر المماليك من أعظم المناصب الإدارية وأجلّها، ذلك لأن القضاة في هذا العصر كانوا يملكون قدرة أو نفوذاً شخصياً بين العلماء في المجتمع بشكل عام، فقد كانوا مسؤولين عن تنظيم المدارس الشرعية، ووضعها تحت مظلة الدولة، وذلك للحفاظ على النظام والمعايير والقيم الدينية. وتوسعت سلطة القضاة فشملت إدارة الشؤون الدينية وشؤون العبادة وما يتصل بذلك. وكانوا أوصياء على الأقليات والنساء غير المتزوجات. كما كانوا أعضاء بصورة مباشرة في تنظيم الدولة، حيث كانوا يوظفون من قبل السلطان في أمانة السر الخاصة وفي خزينته الشخصية وفي المكاتب العسكرية، وأصبح بعضهم وزراء في الدولة، وأمسك آخرون وظائف كتابية في مختلف فروع الإدارة. يضاف إلى كل ذلك أن القضاء بشكل عام يشتمل على علم الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام، وحسن السياسة والتدبير وما إلى ذلك(٢).

لقد قُسِّم القضاء في هذا العصر إلى أربعة أقسام بحسب المذاهب الإسلامية الأربعة، فحتى سنة ٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م، كان قاضي قضاة الشافعية هو الذي يتولى القضاء بين الناس على المذاهب الأخرى، مثال ذلك أن قاضي الشافعية تاج الدين عبد الوهاب بن

بنت الأعز المتوفى سنة ٦٦٥هـ/ ١٢٦٧م، أسندت إليه هذه المناصب برمتها، وقد أضيفت إليه خمس عشرة وظيفة أخرى في مصر مثل الحسبة والخطابة ونظر الجيوش، والوزارة في بعض الأوقات، إلى غير ذلك من أمور[٣]، وفي سنة ٦٦٣هـ/ ١٢٦٣م، كما ذكرنا عمد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس إلى تعيين قضاة أربعة للمذاهب بمدينة القاهرة ودمشق بعد سنة واحدة، ثم تبعتهما المدن الأخرى في مصر والشام. وقد اختلف أصحاب المصادر في تبيان أسباب هذا التعيين، الذي بقي سائداً ومعمولاً به حتى عصر العثمانيين. ولكي نفهم أصول إجراء السلطان الظاهر بيبرس وأبعاده، علينا أن نلاحظ أنه لم يكن جديداً تماماً.

فالعباسيون كثيراً ما عيّنوا بعاصمتهم بغداد رجلاً من قبلهم لمنصب القضاة، وكان للقضاء في جانبي العاصمة رجالاً من شتى المذاهب[٤]، والفاطميون اعتادوا أن يعينوا قاضياً من الشافعية وآخر من المالكية بالقاهرة، ودمشق، بالإضافة لقضائهم من الفاطميين.

وبنى النوريون والصلاحيون مدارس لمختلف المذاهب. وفي عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب، بنيت المدرسة الصالحية، التي جمعت بين جنباتها المذاهب الأربعة[٥]، الجديد في تصرف السلطان الظاهر بيبرس تعيينه قضاة للمذاهب الأربعة بسائر مدن الدولة المملوكية، على الرغم من أن هذه المذاهب لم تكن على نفس الدرجة من الانتشار بين الناس بمصر والشام، فقد كان الشافعية هم الكثرة الساحقة بمصر والشام، مع قلة من المالكية بمصر، وقلة من الحنابلة بدمشق، وقلة من الحنفية بالقاهرة ودمشق، وقد اقتصر انتشار المذهب الحنفي على رجالات السلطة من الترك أيام السلاجقة والنوريين والصلاحية، ثم تزايد عددهم بعض الشيء مع ازدياد موجات الاقتلاع والهجرة باتجاه الشام ومصر مع بدايات الهجمات المغولية. بيد أن غلبة الأصناف من رجال السلطة ما كانت لتشكّل سبباً لنشر قضاة منهم في سائر أنحاء الدولة ذلك أنه كان يمكن تعيين قضاة العسكر من بينهم فيتحقق بذلك الغرض، لو أنه

كان الفصل في الخصومات من أتباع المذهب من جانب قضاة منهم[٦]، من جهة ثانية فإنه لم يكن بالشام من المالكيةغير بضعة أفراد من أصل مصري أو مغربي، وكان الحنابلة موجودين بحي واحد من أحياء دمشق[٧]، ومع ذلك فقد ولّى السلطان قضاة منهم بسائر مدن ونواحي الشام، لذا فلا يمكن القول إن تعيين قضاة من المذاهب الأربعة في سائر نواحي الدولة سببه حاجة الناس إلى ذلك، مع أن الناس أفادوا من ذلك ولا شك، وفي الوقت نفسه فإن تعليل المصادر لهذا الإجراء بانزعاج بعض أمراء المماليك بالقاهرة هي صلابة القاضي الشافعي، لا يشكّل سبباً كافياً إذا كان بإمكان السلطان عزل القاضي، والمجيء بآخر أكثر تجاوباً وخضوعاً.

وهكذا يكون علينا أن نبحث عن أصول هذا التنظيم في سياق أوسع يتصل بطبيعة السلطة المملوكية، وفهمها لذاتها ودورها في دار العرب والإسلام والعالم.ففي سنة ٦٥٩هـ/ ١٢٦١م، بعد مضي ثلاث سنوات على سقوط الخلافة العباسية ببغداد على يد المغول ألجأ المماليك بالقاهرة رجلاً من سلالة بني العباس، واعترفوا به أميراً للمؤمنين مقرّه القاهرة، وهو تصرف عقلاني لأنه يجسد وحدة البلاد ووحدة الأمة العربية التي كان رمزها الخليفة العباسي قبل سقوطه ولما تمت البيعة للخليفة المنتصر بالله، بادر إلى تقليد الظاهر بيبرس راية حكم الدولة العربية الإسلامية آنذاك[٨].

هذا الفهم السياسي والديني للذات والدور في مواجهة الفرنجة والتتار من جهة، وإعادة الخلافة العباسية الجامعة من جهة ثانية، هو الذي كان وراء تعيين القضاة الأربعة بسائر أنحاء الدولة، وبذلك كسب المماليك تأييد النخبة السياسية لمواجهة التحديات العسكرية، وكذلك تأييد النخبة الدينية والفئات الشعبية، لأنهم أمام الناس ظهروا حماة للمذاهب الأربعة، الذي يعني بدوره حماية الإسلام ورعايته على كافة المستويات. ولأن الشافعية كانوا كثرة بين الناس، فقد احتفظ لهم المماليك ببعض الامتيازات من بين قضاة القضاة الأربعة.

أما بشأن المصادر التشريعية والقانونية، التي اعتمد عليها قضاة هذه الفترة، فقد انحصرت بشكل عام بالقرآن الكريم والسنة النبوية وبعض مسائل القياس والرأي، كما كان يفعل القضاة المتقدمون على الأئمة الأربعة الذين خلفوا تراثاً شرعياً مفيداً.

أما أهلية القضاة على الصعيدين العلمي والأخلاقي، فلم تكن بذات قيمة في عصر المماليك وقد ارتبط تعيينهم بعدد من المعطيات، منها قرب القاضي من أهل الحكم ومعرفته لهم، أو دفع مبلغ من المال للسلطان مقابل التعيين، وهو ما عرف بالبرطيل، الذي قال عنه ابن تغري بردي الأتابكي، أنه مرض بدأ في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، في عهد السلطان اسماعيل بن الناصر محمد بن قلاوون، وعرف في عهده ديوان سمي بديوان (البدل) أي ديوان البرطيل، وشاع ذلك في كل أرجاء دولة المماليك، وصار من له حاجة يأتي صاحب الديوان المذكور، ويبذل فيما يرومه من الوظائف[٩] ، ومع ذلك فقد عيّن عدد من القضاة بدون برطيل بمستوى علمي رفيع. مثال ذلك ما ذكره ابن تغري بردي في سياق حديثه عن أحداث سنة ٧٩٩هـ/ ١٣٩٧م، حينما تحدث عن تعيين القاضي الحنفي شمس الدين محمد بن أحمد الطرابلسي الذي طلب إلى قضاء الحنفية بالقاهرة يقول: "هكذا تكون ولاية قضاء الشرع الشريف بعزة وطلب واحترام لا كمن يسعى فيها من بيت المال والأمير الكبير إلى بيت والي القاهرة، حتى يلي بالمال والبذل من غير تستّر في ذلك حتى أنه يعرف ولايته بالبرطيل كل أحد من المسلمين حتى النصارى واليهود فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"[١٠].

وأمثال هذا القاضي هم الذين تمسّكوا بأخلاقية القضاء وحافظوا عليها طوال حياتهم العملية في هذا الميدان، فقد رفض بعضهم الانصياع لإدارة الحكّام. فحينما احتل التتار مدينة دمشق في سنة ٦٩٩هـ/ ١٣٠٠م، وأصبح أمر إنقاذها طاغياً على كل نشاطات السلطان الناصر محمد بن قلاوون وأمرائه، ولاسيما بعد عودته إلى القاهرة منهزماً أمامهم بوادي الخزندار قرب مدينة حمص، فتشاور مع أمرائه بفرض دينار على كل

شخص ، وتحدثوا مع المحتسب بهذا الخصوص، وأمروه بالنزول إلى القضاة لأخذ الفتوى منهم بشأن ذلك ، فكتب المحتسب بهذا الخصوص صورة الفتوى، ونزل بها إلى قاضي قضاة الشافعية تقي الدين بن دقيق العيد، الذي نظر فيها قليلاً وهز رأسه سائلاً المحتسب عن قصده من ذلك، فأجابه إن القصد من ذلك هو تشجيع الناس على العطاء، فرماها إليه قائلاً: إنه لا حاجة للفتوى، فالأمراء يأمرون والناس ينفذون، بعد ذلك جاء الأمراء إليه بأنفسهم وشكوا إليه قلة الموجود في بيت المال، وأن الأمر يحتاج إلى جمع بعض المال للاستعانة به لتخليص البلاد من التتار، وقد فعل ذلك عز الدين بن عبد السلام أيام الملك قطز، فأجابهم ابن دقيق العيد، إن الفتوى لا تصح إلا بشروط هي، أن يتقدم كل أمير منكم ويحلف بالله أنه لا يملك فضة ولا ذهباً ولا لزوجته وأولاده مصاغ ولا غيره، فلما سمعوا هذا من الشيخ قام كل منهم وأحضر من موجوده وموجود أهله من حلي وغيره، ثم حلف كل واحد لا يملك شيئاً غير ذلك، فعند ذلك كتب لهم هذه الفتوى، وهذا ما فعله عز الدين بن عبد السلام آنذاك، أما أنا فإنه يبلغني إن كل أمير يجهز بنته بأنواع اللؤلؤ والفصوص، ويعمل أقفالاً من فضة لبيت المال، وقباقيب مكللة بأصناف الجوهر، وتريدون مني أن أكتب فتوى على ما لا يحلّ، ثم قام ناهضاً وخرج، وقد أفحم كل واحد منهم عن الجواب[١١].

وحينما كان هؤلاء الحكام يثقلون على أمثال هؤلاء القضاة في طلباتهم وتدخلاتهم في شؤون القضاء، فإنهم كانوا يستقيلون من أعمالهم، مثال ذلك القاضي برهان الدين بن جماعة، الذي استقال من عمله في قضاء القاهرة، حينما طالبه الحكام بتنفيذ بعض الأشياء، التي لا تتناسب مع وجهته الأخلاقية في القضاء، وظل مستقيلاً حتى أرسل له السلطان بعض الأمراء وخلع عليه من جديد وعاد إلى القضاء[١٢]. ومثله كان القاضي شمس الدين عبد الله بن شرف الدين محمد بن عطاء الأزرعي الحنفي المتوفى سنة ٦٧٣هـ/ ١٢٧٥م، الذي رفض أن يتساهل في حقوق الناس أمام الظاهر بيبرس على الرغم من سطوة هذا الأخير، وذلك حينما طلب الظاهر من القضاة بدمشق الموافقة

على مصادرته لعدد من البساتين، فوافقه القضاة الآخرون، ولم يوافقه القاضي الأزرعي هذا قائلاً له: "ما يحل لمسلم أن يتعرض لهذه الأملاك والبساتين فإنها بيد أربابها ويدهم ثابتة عليها" فغضب الملك الظاهر من هذا القول وقام من دار العدل وقال: "إذا كنا ما نحن مسلمون إيش قعودنا ورغم ذلك فقد بقي القاضي متمسكاً بموقفه وفشل مشروع المصادرة وظل الظاهر يحترمه طوال حياته(١٣).

وبشكل عام فقد حافظ القضاء على هيبته ورونقه ومكانته المرموقة في عصر المماليك حتى منتصف القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي حيث ستبدأ الانهيارات فيما بعد، حينما انتشرت الرشاوى وأصبح القضاة أداة طيعة في أيدي الحكام يحكمون لهم كيفما يشاؤون ولم يحدث أن قام حاكم معين بتوبيخ أحد من القضاة جراء الأعمال القبيحة، التي كان يمارسها القضاة من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة، مثال ذلك القاضي ناصر الدين محمد بن عبد الرحمن المعروف بابن بنت ميلق المتوفى سنة ٧٩٧هـ/ ١٣٩٥م، الذي قام بسرقة مال الأيتام والمساكين دون خوف من عقاب أو وازع من ضمير(١٤).

وخلال القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي وصل منصب القضاء إلى أسوأ حالاته على الرغم من الهالة التي كانت تحيط به، فقد غدا غير محترم ولاسيما من قبل رجال السلطة وأولي الأمر، وبخاصة حينما كانت أحكام القضاء تتعارض مع مصالحهم الخاصة، التي كانت بنظرهم تتقدم على كل شيء حتى ولو كان ذلك على حساب الوطن نفسه، ولا أدلّ على ذلك من قيام الحكام بعزل بعض قضاة القاهرة الذين لم يوافق على إرادة الحكام ومشيئتهم(١٥). ووصل الأمر ببعض الحكام أن طلبوا من القاضي إنزال عقوبة الموت بمن لا يرضون عنه، كالذي، حدث في سنة ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م، بمدينة القاهرة، حينما أحيل متهم على القاضي المالكي بتهمة أنه دهري ينكر مسألة البعث والحشر وما إلى ذلك، والتمسوا من القاضي الحكم بقتله، فتوقف القاضي لما رأى من مزيج التعصب، وإن سبب إلصاق هذه التهمة للمتهم إنه

كذب على السلطان ببعض أشياء بسيطة[١٦]، وقد بلغ الأمر بأحد سلاطين المماليك، أن أقدم على سجن القاضي الحنفي بدر الدين محمود بن عبيد الله الأدربيلي المتوفى سنة ٨٥٤هـ/ ١٤٥١م، ومعه بعض الشهود، لأنه حكم بأحقية وقف لواحدة من بنات الأمير أسنباي الساقي الظاهري جقمق، والسلطان لا يريد ذلك، لأنه كان يبغي السيطرة على الوقف لحسابه الخاص[١٧].

وهكذا نرى في هذا القرن أنه لم تبقَ للقضاء أية قيمة يمكن أن ننوه بها في هذا المقلم كما كان الأمر على الأقل في القرن الثامن الهجري، فقد أقدم السلطان المملوكي على ضرب أحد قضاة الشافعية بالقاهرة سنة ٨٤٨هـ/ ١٤٤٥م، وهو القاضي محب الدين الهيثمي[١٨]، وقام بنفي بعضهم إلى أماكن بعيدة كالقاضي علم الدين صالح البلقيني، الذي نفي إلى طرسوس، وقد شهد ابن تغري بردي هذه الحادثة، وسجل له بعض كلامه ومنه قوله متسائلاً: (هل سمعتم بأن قاضي قضاة ينفي إلى طرسوس فقلت له: ما تعلم إلا أن قضاة القضاة يحبسون بالمقشرة مع أرباب الجرائم... فضحك لذلك من حضرنا من الجلساء)، وقد علّق على هذه الحادثة بالقول: (وزماننا هذا لا ننكر فيه ما يُفعَل بالقضاة وغيرهم)[١٩].

أما عن تطور مؤسسة القضاء فقد بدأ يظهر بشكل ملحوظ منذ بداية القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، حينما بدأت أشياء ومظاهر جديدة تظهر في أصحاب هذه المؤسسة، الذين تجسدوا بالقضاة أنفسهم. نذكر من مظاهر هذا التطور على سبيل المثال وخلال القرن الثامن الهجري، أن السلاطين المماليك بدأوا في سلوك عادة جديدة هي القيام للقضاة حين دخولهم عليهم، والذي سنّ هذه العادة، هو السلطان الظاهر برقوق سنة ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م، وأول ما قام للقاضي محمد بن محمد البابرتي الحنفي، ومنذ ذلك الحين أصبحت عادة سار عليها وطبقها سلاطين المماليك خلال القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي[٢٠].

والظاهر برقوق هو الذي أطلق لأول مرة على القاضي جمال الدين محمود القيصوي الحنفي (الجناب العالي)، وكذلك أطلقه على قاضي المالكية بالديار المصرية عماد الدين أحمد الكركي، وذلك لمساعدة هذين القاضيين الظاهر برقوق في بعض المشاكل التي اعترضته حينما عزل عن السلطنة.

يقول ابن تغري بردي عن هذا الأخير: "وهو أول من كتب له الجناب العالي من المتعممين وما كان يكتب ذلك إلا للوزير بديار مصر فقط، وكان يكتب للقضاة بالمجلس العالي"[٢١].

ولم يعد القضاة في كثير من الأوقات يقتصرون على أعمالهم القضائية، بل قام بعضهم بأعمال التدريس والخطابة وبعض الأعمال الإدارية المتفرقة، نذكر ممن مارس هذه الأعمال على سبيل المثال، القاضي الشافعي بدمشق تقي الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م، فحين وافته المنية كان يشغل قضاء مدينة دمشق بالإضافة إلى خطابة المسجد الأموي الكبير، وتدريس العادلية والغزالية والشامية البرانية والجوانية والأمينية، ودار الحديث الأشرفية ودار الحديث الظاهرية، بالإضافة إلى مباشرة نظر الأسرى، والأسوار، والبيمارستان النوري، وفي بعض الأوقات كان يدرس بالمدرسة القيمرية والرواحية والتقوية والدماغية والناصرية الجوانية والمسرورية[٢٢]. ومن الملاحظ في هذا القرن أنه كان مسموحاً لبعض القضاة المشهورين من كل المذاهب، أن يتنازلوا عن منصب القضاة لأولادهم شرط أن يكونوا من العلماء القادرين على القيام بأعباء القضاء –على الأقل من الناحية العلمية– والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها على سبيل المثال القاضي عماد الدين اسماعيل بن أبي العز الحنفي بدمشق، الذي تنازل لولده نجم الدين عن القضاء سنة ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م[٢٣].

وكان بعض القضاة يقومون بعزل أنفسهم، ويوصون بتعيين أحد نوابهم في القضاء من بعدهم، لكن ذلك لم يحصل كثيراً، وقد حصل من قبل القضاة الذين حسنت سيرتهم

العامة، واستمروا محافظين على عدالة القضاء، وعدم اللجوء إلى الأساليب القبيحة وغير السوية، نذكر من هؤلاء القضاة عز الدين عبد العزيز بن محمد بن جماعة، الذي عزل نفسه سنة ٧٧٦هـ/ ١٣٧٥م، من قضاء الديار المصرية، ونزل إليه الأتابك يلبغا ودعاه للعودة، فلمْ يقبل، وأشار على يلبغا بتوليه نائبه بهاء الدين أبي البقاء السبكي، فكان له ذلك(٢٤).

من مظاهر تطور القضاء في هذه الفترة، أنه لم يكن السلطان هو الذي يملك حق رئاسة المجالس، التي كانت تعقد للمجالس الكبيرة، أو ما يسمى بالمظالم فقد كان باستطاعة الأمراء الكبار أن يعقدوا ويرأسوا مثل هذه المجالس، كما حدث سنة ٧٨٣هـ/ ١٣٨٢م، حينما عقد مجلس برئاسة الأمير الكبير برقوق بالقاهرة، بسبب استقالة قاضي الشافعية سراج الدين البلقيني، بعد أن قام أحد الجنود المماليك بتوبيخه بحضور الأمير برقوق نفسه بقوله: "أنت جاهل فاسق"، وحضر هذا المجلس القضاة من جميع المذاهب، وحكموا على الجندي بالحبس والتعزيز. وطلب الأمير برقوق من القاضي البلقيني العودة إلى القضاء، فقبل بعد تردد وامتناع(٢٥).

وكان بعض القضاة لا يجدون حرجاً في التدخل في أمور الدولة السياسية، كما حدث في أواخر القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، حينما قام القاضي الشافعي شهاب الدين أحمد بن عمر الدمشقي قاضي قضاة دمشق لقتال الظاهر برقوق، ولما عاد الظاهر إلى الحكم للمرة الثانية، أحاله على بعض قضاة القاهرة فمات تحت العقوبة(٢٦).

وفي هذا القرن أحدثت عدة مناصب قضائية، ففي مدينة حلب أحدث منصب قاضي القضاة الحنابلة في سنة ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م، وكان شرف الدين أبو البركات موسى بن فياض المقدسي أول من شغل هذا المنصب(٢٧)، وفي مدينة بيت المقدس أحدث منصب قاضي القضاة الحنفية، وتبعه ذلك بمدينة غزة وذلك في سنة ٧٨٤هـ/ ١٣٨٣م، ولا

يعرف سبب تأخر ذلك إلى هذا الوقت، وإن كنا نميل إلى الاعتقاد، أنه يعود إلى قلة المماليك والغرباء المنحدرين من أصول غير عربية، ذلك لأن المذهب الحنفي كان من منصب الغرباء الذين حكموا في المشرق العربي(٢٨).

وفي سنة ٧٤٣هـ/ ١٣٤٣م، فصل قضاء حمص وبيت المقدس عن قضاء نيابة دمشق بمرسوم سلطاني ورد من القاهرة وأصبح لكل مدينة قضاء مستقلاً(٢٩).

وفي سنة ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م، وبعد مضي مئة عام تقريباً على استحداث المناصب القضائية الأربعة في مصر والشام، استحدث بمدينة حماة وصفد وطرابلس الشام منصب قضائي على المذهب الحنفي إلى جانب الشافعي، الذي كان قبل ذلك يقوم بجميع مهمات القضاء على المذاهب الأربعة في هذه المدن(٣٠).

ومن الجدير، التنويه عنه في هذا الشأن، أن القضاة لم يكونوا جميعاً قد جاؤوا إلى القضاء مباشرة، بل حدث أن كثيرين منهم بدأوا أعمالهم بمثابة شهود في مجلس الشهود، ثم ترفعوا إلى نيابة القضاء، ومن ثم إلى قاضي قضاة(٣١)، لكن هذا لم يكن قاعدة أو عرفاً يؤخذ به في هذا الصدد، فالغالبية العظمى من قضاة القضاة المستقلين في فترة هذا البحث، عينوا مباشرة في مناصبهم ودون تدرج عبر مراتب السلك القضائي.

أما كيفية تنصيب القاضي، فلم يطرأ عليها أي تطوير، وبقي أمر تقليد القضاة يأتي في العادة بأمر من قبل السلطان بالقاهرة، ولاسيما قضاة المدن الكبرى في مصر والشام، وكان التقليد في دمشق على سبيل المثال يقرأ في المسجد الأموي الكبير بحضور بقية القضاة والأعيان، ثم يمشي هؤلاء بعد ذلك معه وعليه الخلعة إلى دار السعادة، حيث يسلم على نائب السلطان، ثم يغادر بعد ذلك إلى مكان عمله، وفي بعض الأحيان كان التقليد يتلى في دار السعادة في حضرة نائب البلد(٣٢). وقد كان مفروضاً على القاضي في هذا الوقت، أن يتمسك برسميات صارمة لا يحيد عنها، فلا يمشي في الأسواق

على رجليه، ولا يشتري حوائجه بنفسه، أو يكثر من الاختلاط بالناس إلا لشأن القضاء وما إلى ذلك. فقد عزل القاضي عز الدين عبد العزيز الحنبلي عن قضاء مدينة القاهرة، لأنه خالف هذه التقاليد، وذكر ذلك ابن تغري بردي في النجوم الزاهرة بقوله: "ولم يكن عزل عز الدين لسوء سيرته، بل إنه سار في القضاء على طريق غير معتادة، وهو أنه صار يمشي في الأسواق، وإذا ركب أردف خلفه على بغلته عبده، ويمرّ على هذه الهيئة بجميع شوارع القاهرة... فلم يحسن ذلك ببال أعيان الدولة وحملوه على أنه يفعل ذلك تعمداً"(٣٣).

أما عن تطور القضاء خلال القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الهجري موضوع هذا البحث، فقد تميز عن الذي كان في القرن الثامن في عدد من المسائل، التي لم تكن إيجابية بقدر ما كانت سلبية، لكن الأمر لم يصل إلى حد الإطلاق، حيث وجدت بعض الإيجابيات المتناثرة هنا وهناك، فقد قام بعض قضاة هذه الفترة باستغلال الدين استغلالاً بشعاً، فقد كان شمس الدين محمد بن عباس الصلتي المتوفى سنة ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م، يقوم بتغيير مذهبه حسب الشاغر القضائي المتوفر، فتارة يكون مالكياً وتارة شافعياً ، ثم بعد ذلك حنفياً، وفي أحيان أخرى حنبلياً إلى غير ذلك. وقد علق عليه صاحب النجوم الزاهرة بالقول: "ولم تحمد سيرته في مباشرته القضاء، وكيف تحمد سيرته وهو ينتقل في كل قليل إلى مذهب لجلّ المناصب، فلو كان يرجع إلى دين ما فعل ذلك، ومن لم يحترز على دينه يفعل ما يشاء" وقد ساعده هذا التحول لأن يعمل في عدة أماكن، مثل حمص وبعلبك وغزو وحماة ودمشق(٣٤).

كان القضاة في هذه الفترة يبايعون السلطان عند تتويجه، وعادة تكون المبايعة مكتوبة في محضر خاص بهذه الغاية. وحينما كان السلطان يتنازل عن العرش لأحد أولاده لمرض أو شعور بدنو المنية، وهذا نادراً ما حدث خلال هذه الفترة، كان يقوم باستدعاء القضاة الأربعة في حاضرته، ويكتب التنازل بحضرتهم، ثم يطلب منهم أن يشهدوا عليه كما حدث في سنة ٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م، حينما تنازل السلطان لابنه(٣٥).

من الأعمال السيئة التي مارسها القضاة كتطور على طريق الانهيار والسقوط، أن قام بعضهم بتزوير الأحكام القضائية الصادرة عن قضاة آخرين، وقام بعضهم الآخر بفرض عقوبة تعزيزية مالية، فكانوا يفرضون على المتهمين مبلغاً من المال يدفعه، ثم يطلق سراحه. ومن هذا القبيل قام القاضي الحنفي ببولاق شهاب الدين أحمد بن علي الأنصاري بتزويج امرأة مع بقاء عصمتها لزوجها الأول(٣٦).

وقد حدث أن معظم سلاطين هذه الفترة؛ كانوا يعقدون مجالس للحكم بين الناس بالعدل، وكان بعض السلاطين يعقد مجلسين في الأسبوع يومي السبت والثلاثاء في الإسطبل السلطاني(٣٧).

في سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٣٠م، حدث تطور هام على صعيد القضاء العام تجلّى بأن أمر السلطان، بات يقتصر القاضي الشافعي على أربعة نواب، والحنفي على ثلاثة، والمالكي والحنبلي كل منهما على اثنين(٣٨).

لكن ذلك لم يستمر طويلاً، حينما قام السلطان بعد ثلاث سنوات بإصدار أمر جديد فأمر فيه القاضي الشافعي أن يعين خمسة عشر نائباً بمصر والقاهرة، والحنفي عشرة نواب، والمالكي سبعة، والحنبلي خمسة، لكن بعض المقربين من هؤلاء القضاة راحوا يحرضونهم على زيادة النواب شيئاً فشيئاً إلى أن عادت عدتهم إلى ما كانت عليه، والسلطان لا يعلم بذلك(٣٩).

وإن المتتبع لمجريات القضاء المملوكي خلال القرن التاسع الهجري، يقف على مشكلة من أهم المشاكل التي واجهت مؤسسة القضاء بصورة عامة، هذه المشكلة هي وجود شهداء الزور بكثرة لا مثيل لها في الماضي، مما أثر على عدالة الأحكام القضائية. ويظهر ذلك بوضوح من خلال سير القضاة القلائل الذين اتسموا بالفضل والصراحة والاستقامة، فقد ركز هؤلاء على مسألة قمع شهود الزور(٤٠). فقد كان القاضي المالكي بدر الدين بن أحمد التنسي المتوفى سنة ٨٥٣هـ/ ١٤٥٠م بالقاهرة، يقوم بتحليف

معاونيه وحاشيته من شهود وكتّاب وغيرهم بالإيمان المغلظة على الأخذ من الناس، ثم يقوم بتفتيشهم ولا يستمع في ذلك إلى تنميق ولا خديعة ولا شكوى، وكان يتأمل في أحكامه ومستندات الأخصام أيام كثيرة[٤١]. وقد سلك هذا المسلك لأن الشهود في هذه الفترة لم يكونوا دوماً يشهدون بالحق، فكثير ما كانوا يدعون بالباطل لترجيح فئة على أخرى أو شخص على آخر إلى غير ذلك من هذه الأمور القبيحة[٤٢].

ثم إن الشيء الرائع في هذه الفترة على الرغم من السلبيات الكبيرة، إنه كان باستطاعة المتهمين اختيار وكلاء عنهم يتصرفون بما يرونه مناسباً لمصلحة موكليهم في كل ما يتعلق بحقهم أو تهمتهم، بما يشبه المحامون في وقتنا الحاضر، لكن الشيء المؤسف حقاً أننا لا نملك الكثير من المعلومات التفصيلية الموضحة لطبيعة ومدى أهلية هؤلاء الرجال، وكل ما نملكه لا يتعدى تلك الإشارة العابرة، التي أتى على ذكرها ابن تغري بردى في النجوم الزاهرة في سياق حديثه على وقائع وأحداث ومجريات إحدى السنوات، فذكر أن السلطان رسم بإبطال الوكلاء المتصرفين في أبواب القضاء، وفي هذا المعنى يقول الشيخ بدر الدين حسن بن حبيب:

يقول ذو الحق الذي عاله خصم ألد ولسان كليل

إن صيروا أمر وكيلي سدى فحسبي الله ونعم الوكيل

كما يبدو من بعض الأخبار المتناثرة في بطون مصادر هذه الفترة، أن بعض الفقهاء المعمول عليهم، كانوا يعينون في دار العدل بالقاهرة ودمشق وغيرهما لمساعدة السلطان ونواب السلطنة والقضاة في الوصول إلى الأحكام الصحيحة وبلورتها بشكل نهائي في صدد المسائل، التي كان يعالجها مجلس العدل، الذي كان يعقد لحل المسائل الكبيرة والحساسة[٤٤]، وهؤلاء الفقهاء يشبهون هيئة المشاورين، الذين كان يعينهم القضاء في المغرب والأندلس. ومجلس العدل كان يعقد في الحوش السلطاني بقلعة القاهرة، وكان يحضره القضاة الأربعة وبعض الأعيان[٤٥]، وقد أبطل الجلوس بدار

العدل التي بقلعة الجبل بالقاهرة منذ عهد الظاهر برقوق في الربع الأخير من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وظل ذلك حتى سنة ٨٣٥هـ/ ١٤٣٢م حينما أعادها مرة أخرى الملك الأشرف برسباي، لكن ذلك لم يستمر طويلاً حيث أبطل مرة أخرى. لكن على ما يبدو أعيد العمل بعقد هذا المجلس في السنين الأخيرة من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وأصبح يعقد بالمدرسة الصالحية بالقاهرة بحضرة السلطان نفسه(٤٦).

ومن اللافت للانتباه أن القضاء بشكل عام، كان يسير على طريق التقدم والإصلاح، حينما يقوم أهل الحكم بتعيين قضاة لم يسعوا أو يتوسطوا من أجل ذلك عن طريق المعرفة بأهل الحكم أو دفع الأموال المطلوبة، لكن ذلك كان نادراً في هذه الفترة بالذات، حيث كثر القضاة من المتنفعين، الذين جاؤوا إلى القضاء من أجل استغلاله لجمع المال والثروة، مثال ذلك نرى أن القضاء الحنفي صلح أمره بوصول القاضي بدر الدين العيني إليه خلال النصف الأول من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وهو رجل لم يسعَ إلى القضاء، بل قام السلطان بتعيينه بنفسه.

كما يجب أن ننوه بمسألة هامة في هذا الميدان، هي أن جميع القضاة لم يكونوا على وتيرة واحدة من حيث تهافتهم على جمع المال، ففي حين نجد معظم القضاة من هذه الفئة، نرى بعضهم الآخر على نقيض ذلك تماماً، فقد كان القضاء بالنسبة لهم مهمة جليلة ينبغي تنفيذها على أنها واجب اجتماعي كبير، يحصد صاحبه من وراءه الثواب والفلاح، مثال ذلك فقد رفض القاضي المالكي زين الدين الزواوي، والقاضي الحنفي شمس الدين عبد الله بن محمد بن عطاء تناول أية رواتب مالية أو غيرها مقابل عملهما بالقضاء وقالا: "نحن في كفاية" فأعفيا منها(٤٨).

وعلى الرغم من اهتزاز الصورة القضائية في هذا العصر، فقد بقي الناس يثقون في القضاة ثقة تكاد تكون مطلقة، فأقبلوا على وضع ما بحوزتهم من مال عند بعض

القضاة. لكن كثيراً من القضاة كان يرفض أن يودع عنده شيء، بينما قبل ذلك قضاة آخرون على الرغم من أن السلطان في هذه الفترة لم يكن يسمح بعملية الإيداع، وما كان يودع من أموال فكان يتم سراً، ودليل ذلك أن السلطان قام بمصادرة وديعتين وضعتا عند قاضي قضاة الشافعية ولي الدين محمد بن أحمد السفطي المتوفى سنة ٨٥٤هـ/ ١٤٥١م، بعد أن أخبره بذلك بعض الوشاة(٤٩).

وعلى الرغم من أن أصحاب الحكم في مصر والشام من المماليك، كانوا على المذهب الحنفي، فإن القاضي الشافعي كان مختصاً بخطبة الجمعة في القلعة بالقاهرة، منذ أن تسلم الظاهر برقوق سلطنته الثانية، أما قبل ذلك فكان يخطب بالقلعة من يندبه السلطان دون أن يحصر الأمر في أحد(٥٠)، وربما يرجع سبب ذلك إلى أن سكان مصر والشام كانوا من الشافعية، فأراد السلطان بذلك كسب ودهم من هذه الناحية.

وتجدر الإشارة في هذا المجال، إلى أن هناك العديد من الأمور التي بقيت مشتركة طوال العصر المملوكي، ولم تطرأ عليها أية تطورات من تلك التي حدثت في الفترتين اللتين شكلتا قوام هذا العصر، والتي اختلفت كل منهما عن الأخرى في أمور معينة جئنا على ذكرها فيما سبق. نذكر من هذه الأمور قضية عزل القضاة، هذه القضية التي بقيت بيد السلطان نفسه، وإن كان في كثير من الأحيان يمكن لنائب السلطنة في المدن الكبرى أن يقوم بهذا العمل، لكن ذلك لم يكن يحظى بموافقة السلطان في كثير من الأوقات، فكان يعطي أوامره بإعادة القضاة المعزولين إلى مناصبهم، فقد قام صرغتمش نائب السلطنة بدمشق بعزل القضاة، الشافعي والحنفي والمالكي في سنة ٧٥٩هـ/ ١٣٥٨م، لكن السلطان رسم بإعادتهم فيما بعد(٥١).

وكان القضاة يكلفون بالحضور إلى بيوت أصحاب الثروات، الذين كان السلطان أو النائب يأمر بحجز ثرواتهم ومصادرتها، وكانت مهمتهم في ذلك إثبات ما هو موجود

من هذه الثروات في محاضر خاصة، ترسل إلى أصحاب الأمر للاطلاع عليها، ويشهد على هذه المحاضر بعض الشهود لتكون العملية النظامية وقانونية(٥٢).

وكان قضاة المدن والبلدان في مصر وبلاد الشام، يرسلون إلى القاهرة محاضر موقعة من الشهود الرسميين تتضمن تفاصيل الأخبار العجيبة، التي كانت تحدث في أماكن عملهم على مختلف الصعد، من ذلك على سبيل المثال ما أثبته قاضي حماة سنة ٧٠٦هـ/ ١٣٠٧م، عن انتقال نصف جبل إلى جبل آخر، كان يفصل بينهما وادٍ قبل ذلك، فأرسله إلى حضرة السلطان الناصر محمد بن قلاوون بالقاهرة.

وقبله أورد ابن كثير خبراً أيضاً من قاضي حماة، أنه وقع في بلدة بارين (بعرين اليوم) بَرَدْ على هيئة حيوانات مختلفة، سباع وحيات، وعقارب وطيور ومعز ونساء، وكان ذلك في سنة ٧٠٠هـ/ ١٣٠١م(٥٣).

ويبدو من بعض الأخبار أن القضاة الأربعة، كانوا يجتمعون بدور العدل كما في القاهرة ودمشق دون حضور السلطان أو نائب السلطنة ويصدرون أحكامهم الجماعية على بعض الأمور التي تتعلق ببعض الجماعات، ويبدو كذلك أن رئاسة الجلسة في هذه الاجتماعات لم تكن حكراً على أحد منهم، إنما كان ذلك بالاتفاق فيما بينهم، فقد اجتمعوا في سنة ٦٩٢هـ/ ١٢٩٣م، بدار العدل بدمشق، وحكموا بوجوب المشاركة بين العلويين والجعفريين(٥٤). في حرفة الدباغة التي كانوا يتنازعونها مدة مئتي سنة. كما حكموا لمجموعة من الناس بدمشق كانت تعرف بمجموعة (الأعناكيين) بصحة نسبهم إلى جعفر الطيار(٥٥). وكان رئيس المحكمة آنذاك هو القاضي الحنفي، ولم يوافقه في ذلك معظم القضاة(٥٦).

وقد كان يحق لقاضي القضاة في المدن الكبرى، كالقاهرة ودمشق وحلب وبيت المقدس وغيرها، أن يعين قضاة القرى والبلدات التابعة له وعلى مذهبه فقط، وقد اعتمد هذا

النظام كل من القاضي الحنفي والمالكي والحنبلي منذ سنة ٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م، وصار ذلك معروفاً كما كان الحال على المذهب الشافعي(٥٧).

وجرت العادة أن يحضر القضاة الأربعة تدشين وافتتاح المساجد الجديدة في كل مدينة يتواجدون فيها، إلى جانب الأعيان والشخصيات الكبيرة(٥٨).

كما لم تكن هناك سن محددة للقضاة يتوقفون عن تولي هذه الوظيفة عند بلوغهم إياها، فقد كانت سنهم تبدأ من العشرينات وما فوق، ولا تنتهي إلا بالموت. فقد تسلم عدد كبير منهم هذا المنصب الرفيع وهو لم يبلغ سن الثلاثين، مثل القاضي الحنبلي برهان الدين العسقلاني المتوفى سنة ٨٠٢هـ/ ١٤٠٠م، وقد شذّ عن هذه القاعدة في بعض المدن البعيدة بعض الأشخاص الذين لم يكونوا قد بلغوا العشرين من العمر، فقد تسلم القضاء في خرت برت بأرمينية القاضي جلال الدين أحمد بن حسن الأنكوري الحنفي، المتوفى سنة ٧٤٤هـ/ ١٣٤٤م، ولهما يكون ذلك قد حصل بسبب ندرة المؤهلين هنالك لولاية القضاء، أو أن الحكام المماليك تدخلوا في ذلك باعتباره حنفياً على مذهبهم، وهذه حالة نادرة جداً(٥٩).

بخصوص رواتب القضاة، فلا يوجد لدينا الكثير من التفاصيل حولها، وكل ما حصلنا عليه إشارة عابرة ذكرها ابن كثير في كتابه (البداية والنهاية) في صدد حديثه عن القاضي ابن فضل الله العمري، فقال: إن راتب هذا القاضي كان ألف درهم في أول كل شهر، وكان ذلك في سنة ٧٤٣هـ/ ١٣٤٣م، هذا بالنسبة لقاضي القضاة، أما بالنسبة لنوابه فلا نعرف عن رواتبهم شيئاً، وإن كنا نتوقع أنها لا تقل عما ذكر شيئاً كثيراً(٦٠).

يضاف إلى القضاة الأربعة قاضياً خامساً سمي بقاضي العسكر، الذي استقل عن بقية القضاة استقلالاً كاملاً خلال عصر المماليك(٦١).

وكان في كل مدينة من مدن مصر والشام قضاياً للعسكر، والذي يظهر أن هذا القاضي لم يكن وقفاً على علماء مذهب معين، وإن كانت الغالبية العظمى من قضاة العسكر خلال هذه الفترة من الشافعية(٦٢). ويبدو من بعض الأخبار المتفرقة، إن قاضي العسكر لم يكن شخصاً واحداً في المدينة الواحدة، بل كان هناك أربعة أشخاص يتولون هذا المنصب، لكل مذهب قاضٍ كما هو الحال بالنسبة للقضاة المدنيين(٦٣). وقد كان يحضر مع القضاة في بعض الأحيان، فقدْ رسم له أن يحضر مع القاضي الحنفي والحنبلي بدار العدل، عند حضور السلطان للمجلس العدلي منذ سنة ٧١١هـ/ ١٣١٢م، وأحياناً كان قاضي القضاة يتولى قضاء العسكر ويضطر للسفر معهم أينما ذهبوا بمقتضى وظيفته، ففي سنة ٧١٥هـ/ ١٣١٦م، خرج مع الجيش إلى ملطية القاضي ابن صصري، لأنه كان يشغل قاضياً للعسكر إضافة إلى عمله كقاضٍ للقضاة بدمشق(٦٤).

أما المنصب القضائي السادس، فهو قاضي الركب أي قاضي قافلة الحج الذي كان يرافق هذه القافلة من بداية أمرها إلى نهايته، وهو المسؤول عن حل جميع المشاكل المستجدة في القافلة، والإيجابي في هذا المنصب، أن صاحبه لم يكن حصراً في مذهب واحد، بل كان يتداوله قضاة من جميع المذاهب دون النظر إلى أية معطيات مهما كانت(٦٥)، وقد حدث في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي في النصف الأول منه، أن بعض قضاة القافلة الحجازية، استمر على ذلك مدة طويلة، مثال ذلك القاضي محمد بن داوود المعروف بابن الرداد الشافعي المتوفى ٨٥٠هـ/ ١٤٤٧م، حيث بقي قاضياً على قافلة الحج المصرية نحو ثلاثين سنة متواصلة(٦٦). بقي أن نتحدث عن قضاء أهل الذمة في عصر المماليك، الذي اقتصر بشكل عام على المواطنين من المسيحيين واليهود ومن في حكمهم. ففي القضايا الدينية كانوا يلجؤون إلى محاكمهم الخاصة بهم(٦٧). أما ما عدا ذلك بخاصة الأمور التي تتعلق بالشريعة

الإسلامية، فكانوا يحضرون أمام القضاة المسلمين، وكثيراً ما كانوا يحاكمون من قبل القاضي المالكي.

وبشكل عام فقد كانت أوضاعهم العامة غير مستقرة في هذا العصر المضطرب، الذي عانة من وجود موجات تعصبية كان مصدرها فقهاء جاهلون، لم يعرفوا من الإسلام شيئاً إيجابياً، وبخاصة أن الإسلام حضّ على معاملة أهل الذمة معاملة طيبة طالما هم ملتزمون بحدود القانون العام الناظم لشؤون الدولة المختلفة فلم يولون أعمالاً ذات قيمة أو مسؤولية، وهكذا تأرجح وضعهم بين القسوة والبحبوحة، بعكس الذي حدث في المغرب والأندلس حتى نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي حيث عاش أهل الذمة عيشة هانئة في ظل دولة العرب في الأندلس، وطبق الشرع الإسلامي في حقهم خير تطبيق، ولم يجدوا ما يعكر صفو حياتهم خلال هذه الفترة[٦٨].

فقد بدأ التعصب ضد أهل الذمة منذ بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، حينما ألزم اليهود الخيابرة (نسبة إلى خيبر، بدفع الجزية أسوة بأمثالهم من اليهود، وكانوا قبل ذلك يزعمون أنهم يمتلكون كتاباً من رسول الله (ص) رفع عنهم الجزية، وقد تأكد العلماء والفقهاء أن هذا الكتاب غير صحيح فألزموا بالجزية[٦٩]. وفي هذه الآونة وصل إلى القاهرة وزير مغربي، كان في طريقه إلى تأدية فريضة الحج، وقد تقابل مع السلطان الناصر محمد بن قلاوون وبعض أمرائه مثل سلار و بيبرس، وتحدث معهم في أمر اليهود، وأنهم عندهم في المغرب في غاية الذل والهوان، وأنهم لا يمكنوهم من ركوب الخيل، ولا من استخدامهم في الجهات السلطانية والديوانية، وأنكر على يهود مصر لبسهم أفخر الثياب وركوب الخيل والبغال وإنهم يستخدمونهم في أجلّ الجهات ويحكمونهم في رقاب المسلمين، ثم ذكر عهد ذمتهم قد انقضت من سنة ستمائة من الهجرة النبوية، وذكر كلاماً كثيراً من هذا النوع، وقد أثر كلامه في نفوس رجال الحكم بمصر فألزموا اليهود النصارى لبس ثياب خاصة تميزهم عن بقية العرب المسلمين[٧٠]. لكن هذه الحالة لم تكن مستمرة،

فكانت تزول بين الفينة والأخرى. فقد لجأ السلطان الناصر محمد بن قلاوون في سنة ٧٢٠هـ/ ١٣٢١م، إلى القضاة للوقوف على رأيهم بمجموعة من الناس بمصر، هدموا من الكنائس شيئاً كثيراً، فحكم القضاة على هذه المجموعة بعقوبة التعزير(٧١)؟

وبصورة عامة فقد كانت أحكام الشرع الإسلامي تطبق على المتهمين من أهل الذمة، إذا كانت التهمة تتعلق بالشرع الإسلامي، وطبق القضاة أحكامهم على هؤلاء كما لو كانوا مسلمين. ومن أمثلة التهم التي وجهت للذميين، تعرض بعضهم بالشتم والسباب للرسول (ص)، ففي سنة ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م، أحيل إلى القاضي المالكي ببعلبك المتهم النصراني داود بن سالم، وثبت عليه بمجلس الحكم، أنه اعترف بما شهد عليه أحمد بن نور الدين علي بن غازي من قرية اللبوة، فحكم عليه القاضي المالكي بالقتل، وقام الجهلة من العامة بحرقه دون تدخل القاضي(٧٢).

إذن لا بد من القول: إن القضاة في معظمهم يتحرون الدقة ويلتزمون مبادئ العدالة، حينما يتعرضون للحكم في قضايا خاصة بأهل الذمة، ذلك لأن هؤلاء للأسف ممقوتين في بعض الأحيان من قبل قلة قليلة من المسلمين الجاهلين بالشرع الإسلامي الذين عميت بصائرهم وأفئدتهم عن إدراك الحقيقة، التي تقول: بعدم الاختلاف بين الأديان، ذلك لأنها جميعاً جاءت بمبادئ لا تتعارض فيما بينها، وهي في النهاية أديان الله ومن صنعه وقد جاءت بإرادته، ففي سنة ٦٩٣هـ/ ١٢٩٤م، شهد جماعة على عساف النصراني من أهل السويداء بأنه سب الرسول (ص) وقد تبيّن فيما بعد أن جماعة الشهود لم تكن على حق، لأنهم شهدوا بذلك لكراهية كانوا يضمرونها لعساف النصراني هذا، فأمر نائب السلطنة بعقد مجلس قضائي لهذه الغاية، وبنتيجته برئت ساحة النصراني المذكور وحقن دمه(٧٣).

وفي سنة ٨٥١هـ/ ١٤٤٨م، قام بعض النصارى في مدينة القاهرة بترميم بعض كنائسهم، ولما سمع القضاة بذلك ذهبوا إلى الكنيسة بقيادة قاضي قضاة الشافعية ومعهم

بعض الأعيان، وقد تأكدوا أن بعض الأعمدة في الكنيسة قد استحدثت، وقد أقيمت دعوى ضد بطريرك النصارى وأحيلت إلى قاضي المالكية، وحكم بهدمها وإن النصارى كما قال القاضي، إنهم عوهدوا على عدم التجديد والترميم(٧٤).

وكان باستطاعة الذميين، أن يتقدموا بالشكوى التي يريدونها إلى أي قاضٍ وعلى القاضي الحكم على هذه المشاكل بمقتضى الشرع، في سنة ٨٥٦هـ/ ١٤٥٢م، تقدم بعض اليهود بالقاهرة بشكوى على غريم له إلى القاضي المالكي، لكن القاضي رفض الشكوى بحجة أنها ليست محقة، فقام اليهودي بإبلاغ ذلك إلى السلطان، الذي أنحى باللائمة على القاضي، الذي قال بأن اليهودي لم ينقد لحكمي عليه بأنه لا يطالب غريمه إلا من الشرع، وأنا فعلت معه مقتضى الشرع، فغضب السلطان من كلامه، فقام القاضي بتقديم استقالته(٧٥).

ويبدو من بعض الأخبار أن القضاة كانوا يستخدمون وسائل العنف خلال عملية التحقيق مع المتهمين، ففي أواخر النصف الأول من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، أحيل إلى دائرة قاضي قضاة الحنفية بالقاهرة رجلان من اليهود اتهما على أنهما شهرا باسمي محمد وأحمد، وقد أنكرا ذلك، فقام القاضي بضربهما ضرباً مبرحاً حتى هلك أحدهما، وأسلم الثاني، وهذا أسلوب لا يقرّه الشرع ولا تقرّه الأعراف المختلفة(٧٦)، لكن أهل الذمة من جهة أخرى كان باستطاعتهم أن يطعنوا بكل الأحكام التي كانت برأيهم أحكاماً ظالمة، فخلال النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، حكم القاضي المالكي على رجل يهودي بحكم غير شرعي، فما كان من اليهودي إلا أن أخبر السلطان بذلك الحكم الظالم، فقام السلطان باستدعاء القاضي، وأودعه السجن أمداً من الوقت(٧٧).

ومن الملاحظ في هذه الفترة، أن معظم المشاكل التي كانت تتعلق بأهل الذمة من نصارى ويهود وغيرهم، كانت تحال إلى القاضي المالكي، الذي تعود على الحكم في

المسائل الكبرى التي كانت تحال إليه أيضاً، كمسائل الارتداد عن الإسلام أو التقليل من شأن محمد أو غير ذلك. أما القاضي الشافعي فقد كان يراقب تنفيذ أوامر السلطان في مسائل أهل الذمة العامة، فقد كان السلطان في هذه الفترة يجبر أهل الذمة بين وقت وآخر بارتداء لباساً خاصاً يميزهم عن المسلمين، ويمنعهم من العمل في الدواوين والوظائف الحكومية وما إلى ذلك، والقاضي الشافعي هو الذي يشرف على تطبيق هذه الأوامر السلطانية الظالمة، لكن لحسن الحظ لم تكن مثل هذه الإجراءات التعسفية تستمر طويلاً، باستثناء أمر واحد ظل يحرّم على الذميين، وهو أن قضاة القاهرة الأربعة اجتمعوا في سنة ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م، بحضور السلطان، وكتبوا وثيقة على بطريرك النصارى بأن يلتزم بعدم الاتصال مع ملك الحبشة ولا يكتب له ولا لوكيله لا ظاهراً ولا باطناً، ولا يولي أحداً في بلاد الحبشة لا قسيساً ولا أعلى منه ولا دونه إلا بإذن من السلطان، وأنه متى خالف ذلك انتقض عهده وضربت عنقه، وحكم قاضي المالكية بذلك ونفذه بقية القضاة، ورسم السلطان بكتابة خمس نسخ منه ليكون عنده وعند كل من القضاة الأربعة نسخة(٧٨).

وتجدر الإشارة قبل ختام هذا البحث، إلى أن القضاء المالكي في هذا العصر تميز عن غيره من المذاهب الأخرى بعدة مميزات، نذكر بعضها لأهميتها الكبيرة في هذا الميدان الإداري الخطير، فعلى الرغم من أن منصب قضاء المالكية كان في المرتبة الثالثة من حيث أهميته بين قضاء المذاهب الأخرى، فإنه كمؤسسة مستقلة تصدى لأحكام صعبة وقاسية، كان القضاة على المذاهب الأخرى يرفضون أن يتصدوا لها، فقد انفرد القضاة المالكيون بكل فئاتهم عن قضاة المذاهب الأخرى، بأنهم أعطوا الحق والصلاحية التامة لمساعدة والإحسان إلى من لديهم من غرباء أهل مذهبهم، وبصورة خاصة أولئك الذين جاؤوا من المغرب والأندلس(٧٩). كما كان قضاء القاهرة ودمشق من المالكية يخاطبون بألقاب تميزهم عن أمثالهم في غير هاتين المدينتين، فقد كتب للقضاة فيهما على الشكل التالي/ "المقر الشريف العالي المولوي القضائي الكبير

الإمامي العالمي العلامي.." بينما كان يكتب لقاضي حلب وأمثاله: "المقر الكريم العالي المولوي القاضوي الكبير العالمي القدوي المفيدي..."(٨٠)، من ناحية أخرى فقد كان القضاة المالكيون مصدر كل حكم تقريباً على الذين كانوا يتركون دينهم ويتحولون إلى دين آخر، أو أولئك الذين يتعرضون للرسول (ص) والأنبياء والصحابة بالشتم والسب وغير ذلك، انطلاقاً من أن المذهب المالكي يعتبر من المذاهب الوحيدة تقريباً، التي لا ترى غير حكم القتل والموت لكل من يخرج عن الدين الإسلامي، والذي يسمى حسب هذا المذهب بالزنديق(٨١)، ولم يكن هذا التشدد عند المالكية، ليطبق على المسلمين فحسب، إنما شمل الذميين، الذين كانوا يقدمون على شتم الرسول أو الاستخفاف به، أو وصفه بعبارات غير لائقة وحجتهم في ذلك أنهم لم يعطوا الذمي العهد أو الذمة على فعل هذا(٨٢). والأمثلة على هذا الواقع كثيرة للغاية، نذكر منها: أنه حدث في سنة ٦٨٠هـ/ ١٢٨٢م، أن أستفتي جماعة من أهل الكتاب بدمشق، كانوا قد أعلنوا إسلامهم مكرهين، فعقد لهم مجلساً وكلّف القاضي المالكي بسماع آرائهم والحكم عليها بمقتضى تعاليم مذهبه. وبعد أن انتهى من استجوابه، كتب محضراً شهد عليه جماعة من المسلمين، بأن المتهمين كانوا على كره من أمرهم واعتبر حكمه نهائيا، وعاد أكثرهم إلى دينه السابق(٨٣)، وعلى العكس تماماً فقد أصدر قاضي دمشق المالكي في سنة ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م، حكماً بقطع رأس توما الراهب، الذي كان قد أسلم من فترة ثلاث سنوات ثم ارتد سراً عن إسلامه(٨٤).

وفي سنة ٧٠١هـ/ ١٣٠٢م، حكم القاضي المالكي زين الدين بن مخلوف علي الفتح أحمد بن البققي بالقتل بعد أن ثبت عنده من تنقيصه للشريعة الإسلامية واستهزائه بالآيات القرآنية، وذكر عنه أنه كان يحل المحرمات من اللواطة وشرب الخمر لمن يجتمع بهم من الفسقة من الترك وغيرهم من الجهلة، ولم يتمكن القاضي الشافعي ابن دقيق العيد أن يقدم له المساعدة التي تنجيه من الموت المحتم، على الرغم من أنه شهد بعد أن استغاث به وسأله عما يعرفه عنه، ما عرف عنه سوى الخير والأفعال

الكريمة. وكان أمره قد عرض من قبل على ابن دقيق العيد الشافعي، بعد أن شهد جماعة سمعوه يتعرض للقرآن والرسول، وقال لهم ابن دقيق العيد، أنا لا أفتي بقتل رجل يشهد أن لا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله. وفي هذه الحالات كان يحضر المحاكمة بعض الأمراء بالمدرسة الصالحية بالقاهرة، ويحاكم المتهم علناً(٨٥)، حتى أن السلطان نفسه، كان يرسل أكثر الذين يتهمهم بأمور تتعلق بتطبيق الشريعة إلى القاضي المالكي(٨٦).

وقد بلغ الأمر ببعض قضاة المالكية أنهم تجاوزوا الحد الذي رسم لهم، فقد قام قاضي قضاة المالكية عبد القادر الدميري بالقاهرة المتوفى سنة ٨٨٣هـ/ ١٤٧٩م، بالإنكار على ابن العربي صاحب مذهب وحدة الوجود المعروف، ومثل هذا الأمر كان لا يعني القضاة وليس من اختصاصهم، ذلك لأن ابن العربي كان صاحب نظرية فكرية، والقضاة غير معنيين بالحجر على الفكر لكن الذي يظهر من خلال دراسة مصادر هذا العصر، أنه في أواخره على الأقل، كانت عقيدة ابن عربي في وحدة الوجود من المسائل المحظورة، ولا أدل على ذلك من أن السخاوي صاحب كتاب "الذيل على رفع لأصر" قام بتسليم شخص كان يجاهر بتعظيم واحترام ابن عربي إلى القاضي المالكي، ولولا ظهور بينة واضحة بأنه مجنون، لكان حكم بقتله فأودعه البيمارستان، حيث بقي حتى وافته المنية(٨٧).

وسواء أكانت أحكامهم باطلة أم صحيحة، فقد لاقت قبولاً نهائياً وارتياحاً عظيماً في معظم الأوقات، مما يدل بصورة واضحة على أن الحكام المماليك في فترة هذا البحث، كانوا يجدون بالقضاة المالكية سنداً قوياً لاستمرار حكمهم، على اعتبار أنهم لجأوا إلى تسويغ حكمهم غير الشرعي كغرباء عن البلاد، عن طريق تقريب الكوادر الدينية، التي عميت أبصارها عن رؤية مثل هذه الحقيقة فتلاقي تعصب هؤلاء المماليك للإسلام، الذي كان مصطنعاً ومزيفاً تلاقى مع تمسك المالكية بتعاليم مذهبهم السلفية. لذلك كثيراً ما استجابت أحكامهم لإدارة هؤلاء الحكام، ونظروا إليها نظرة ارتياح

وتسليم، وكدليل آخر على مثل هذا الالتقاء بين المالكية ممثلين بتعاليم مذاهبهم القاسية وبين الحكام المماليك، أن المماليك كثيراً ما أسهموا بإيصال الجهلة من القضاة المالكية إلى منصب قاضي القضاة دون رحمة بالناس ولا رأفة، وبالتالي العبث بالشرع من خلال القضاء(٨٨).

ومن اللافت الانتباه في هذا الميدان، أن غالبية قضاء المالكية في هذه الفترة، كانوا من أصل أندلسي أو مغربي، هاجروا إلى المشرق واتخذوه مستقراً نهائياً. وعملوا في كل الحقول العلمية والاجتماعية والاقتصادية، وكان أبرزهم وأهمهم من حيث التأثير العام، إنما هم القضاة، الذين سقط معظمهم في مستنقع الرشوة والتهافت وراء مصالحهم الخاصة(٨٩). وهي سمة عامة طبع بها عصر المماليك.

وقد كان لكل قاضي كتابه المختصون، وهم الذين يقومون بتدوين الحكام وتنظيمها وحفظها، بما يشبه الأمر في عصرنا هذا، لكننا لا نعرف الكثير عن هؤلاء الكتاب، ولاسيما ثقافتهم العلمية، ولا من كان يعنيهم، وإن كان من المحتمل أن أمر تعيينهم كان يجري من قبل القاضي المسؤول(٩٠).

كما كان لكل قاضي مقره الخاص به، وكثيراً ما كان في المدارس خلال هذه الفترة، حيث يقوم بعملية محاكمة المهتمين، فقد كانت المدرسة العادلية بدمشق مكاناً لعمل القاضي الشافعي، وكانت المدرسة الجوزية أيضاً بدمشق مقراً لعمل القاضي الحنبلي، والمدرسة الصمصامية مقراً للقاضي المالكي، والمدرسة الصالحية بالقاهرة مقراً لعمل القاضي الحنفي إلى غير ذلك من أمكنة(٩١).

وبالجملة فقد كان في العصر المملوكي من المناصب الإدارية، التي أسهمت في ترسيخ أسباب الظلم والتقهقر، بعدما عمت المفاسد كل الدوائر القضائية بدون استثناء، على الرغم من أن الإسلام أولى القضاء رعاية خاصة، وكان يغلب على أصحابه الأول ابتعادهم عن الأهواء والميول والعواطف، وهذا ما جعل رئيس الدولة يحتفظ لنفسه

بحق تعيين كبار رجال القضاء... وقد اتبع المماليك هذه السنّة، فكان السلطان هو الذي يعين القضاة في كل الأمصار التابعة له[٩٢].

على الرغم من ذلك فقد سقط القسم الأكبر من القضاة في مستنقع الفساد والرشوة، وذلك بسبب أن السلاطين المماليك كانوا يأخذون ثمن تعيين القاضي، مثال ذلك دفع القاضي محمد بن الشحنة مبلغ عشرة آلاف دينار مقابل تعيينه لقضاء الحنفية بالقاهرة، ولا بد أنه كان يأمل أن يحصل على أضعاف هذا المبلغ من رقاب الناس، كما أشار إلى ذلك ابن تعزي بردي المعاصر[٩٣]، الذي كتب بصراحة عن هذه المسائل التي كانت تجري في عصره يقول: "ذهبت الفنون واضمحلت الفضائل وسعى الناس في جمع المال حيث علموا أن الرتب صارت معذوقة بالباذل لا بالفاضل وهذا على مذهب من قال:

المال يستر كل عيب في الفتى والمال يرفع كل وغد ساقط

فعليك بالأموال فاقصد جمعها واضرب بكتب الفضل عرض الحائط[٩٤]

ومع ذلك فقد كان باستطاعة الذين حكموا ظلماً، أن يحتجوا على القاضي أمام قضاة آخرين أو أمام حاكم البلد، مثال ذلك ما حدث سنة ٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م، بدمشق مع القاضي الشافعي ابن جماعة، الذي قام بتعزيز الشيخ الظهير، وبالغ في تعزيزه، وهو يعرف أن ذلك كان باطلاً، فقام الشيخ بإبلاغ الحاكم، فجمع القضاة في دار السعادة في حضرته، وعقدوا مجلساً خاصاً، واتفقوا في نهايته على عزل القاضي ابن جماعة وسجنه[٩٥].

هكذا كانت مؤسسة القضاء في العصر المملوكي، رأينا فيها كل أنواع المفاسد من خلال ممارسات القضاة وتهافتهم على جمع المال والثروة على حساب الحق والعدل والقانون. وبالمقابل فقد رأينا عدداً مهماً من القضاة الأتقياء، الذين سلكوا الطريق القويم ورفضوا كل الضغوط والمغريات، وما حادوا عن طريق العدل، لكنهم عزلوا

وأبعدوا في كثير من الأحيان. وبصورة عامة فقد غابت شمس الحق في هذا العصر، وغدا منصب القضاء ألعوبة بيد الحكام وأصحاب المال من الجهلاء، لذلك نرى بوضوح أن مظاهر الخوف وعدم الاستقرار وكذلك مظاهر الظلم، هي التي عمت العصر المملوكي، الذي كان من أسوأ عصور العرب في العصور الوسطى.

الحواشي

(١)بدأ هذا العصر في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي واستمر حتى منتصف العقد الثاني من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.

(٢)ابن سيد الناس، **الأنباء المستطابة في مناقب الصحابة والقرابة**، تحقيق علي أحمد طبعة دمشق، دار حسان، ١٩٩٢، ص ١٥٥.

(٣)ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٣، طبعة بيروت، دار الفكر، ت ٢٤٨٩، ٢٥٠.

(٤)أبو زرعة ابن العراقي، **الذيل على العبر**، ج٢، تحقيق صالح عباس طبعة أولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩، ص ٣٧٥.

(٥)العيني، **المصدر السابق**، ج٢، ص ١٣٥، ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٣، ص ٣٦٨، ابن تغزي بردي، **المصدر السابق**، ج٧، ص٢٤٦-٢٤٧.

(٦)ابن تغزي بردي، **المصدر السابق**، ١٢٩٠، ص ١٤٦ وما بعدها.

(٧)أبو زرعة ابن العراقي، **المصدر السابق**، ج٢، ص٤٥٧.

(٨)السخاوي، **البتر المسبوك في ذيل السلوك**، طبق القاهرة، بدون تا، ص٢١٣.

(٩)ابن تعزي بردي، **المصدر السابق**، ج١١، ص ٢٩٢.

(١٠) ابن تعزي بردي، **المصدر السابق**، ج١٢، ص ١٥٨.

(١١) العيني، **عقد الجمان**، ج٤، تحقيق محمد أمين، طبعة جامعة القاهرة، ١٩٩٢، ص ٧٣ وما بعدها.

(١٢) أبو زرعة ابن العراقي، **الذيل على العبر**، ج٢، تحقيق صالح عباس طبعة أولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩، ص ٣٧٥.

(١٣) العيني، **المصدر السابق**، ج٣٥، ١٣٥، ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٣، ص ٢٦٨، ابن تعزي، **المصدر السابق**، ج٧، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(١٤) ابن تعزي بردي، **المصدر السابق**، ج١٢، ص ١٤٦ وما بعدها.

(١٥) أبو زرعة ابن العراقي، **المصدر السابق**، ج٢، ص٤٧٥.

(١٦) السخاوي، **التبر المسبوك في ذيل السلوك**، طبق القاهرة، بدون تا، ص٢١٣.

(١٧) ابن تعزي بردي، **حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور**، ج١، تحقيق محمد عز الدين، ج١، ص ٢٦٤ ، طبعة مصر، ١٩٩٠.

(١٨) ابن تعزي بردي، **حوادث الدهر في مدى الأيام والشهور**، ج١، ص ١٠٤.

(١٩) ابن تعزي بردي، **حوادث الدهر في مدى الأيام والشهور**، ج١، ص ٢١٤.

(٢٠) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١١، ص ٣٠٢-٣٠٣.

(٢١) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٢، ص ٢٦-٢٧.

(٢٢) أبو زرعة ابن العراقي، **المصدر السابق**، ص ٣٠٣ وما بعدها.

(٢٣) أبو زرعة ابن العراقي، **المصدر السابق**، ص ٢٨٩.

(٢٤) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١١، ص ٢٨.

(٢٥) أبو زرعة بن العراقي، **المصدر السابق**، ج٢، ص ٥٠٦-٥٠٧.

(٢٦) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٢، ص ١٢٣.

(٢٧) أبو زرعة بن العراقي، **المصدر السابق**، ج٢، ص ٤٥١.

(٢٨) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١١، ص ٢٨٨.

(٢٩) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٤، ص ٢٠٧.

(٣٠) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج٤، ص ٢١٠.

(٣١) انظر مثالاً على ذلك ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١١، ص ٣٨٦.

(٣٢) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٤، ص ٧٦ و ١٦٦.

(٣٣) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٤، تحقيق جمال محرز وفهيم شلتوت، طبعة القاهرة، ١٩٧٢، ص ٣١٢.

(٣٤) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٣، ص ٣٩-٤٠.

(٣٥) السخاوي، **التبر المسبوك في ذيل السلوك**، ص٤٢٣.

(٣٦) السخاوي، **التبر المسبوك في ذيل السلوك**، ص٢٦٧ و٣٩٣.

(٣٧) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٤، ص ٢٤٨.

(٣٨) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٤، ص ٣٦٢.

(٣٩) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٦، ص ١٦٢.

(٤٠) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٥، ص ٥٣٧-٥٣٨.

(٤١) العيني، **المصدر السابق**، ج٣، ص ١٧٦.

(٤٢) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١١، ص ٢٧.

(٤٣) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١١، ص ٢١٧.

(٤٤) أول من أنشأ دار العدل هو السلطان الظاهر بيبرس، في سنة ٦٦١هـ في مكان تحت القلعة بالقاهرة في المكان الذي كان يعرف بالطبل خاناه. أما في مدينة دمشق فكانت دار العدل في محلة باب الجابية، وقد بناها لأول مرة نور الدين محمد بن زنكي، وفي القرن التاسع الهجري نقلت على ما يبدو إلى قبلي سوق الأروام قبلي سوق قلعة دمشق.

(٤٥) السخاوي، **الذيل على رفع الأصر**، تحقيق جودت هلال طبعة مصر، ١٩٦٦، ص ١٣١.

(٤٦) العيني، **المصدر السابق**، ج١، ص ٨.

(٤٧) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٣، ص ٢٤٦، العيني، **المصدر السابق**، ج١، ص ٤١٨-٤١٩.

(٤٨) السخاوي، **الذيل على رفع الأصر**، ص ٢٥٣.

(٤٩) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج٩، ص ٢٦٥.

(٥٠) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٤، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٥١) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج٤، ص ٢٧٠.

(٥٢) انظر: ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج٨، ص ٢٢٢. ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٣، ص ١٨.

(٥٣) لا يوجد فرق بين هذين المصطلحين فكلاهما واحد، ويبدو أن سوء فهم بين أتباعهما قد حصل ولم يعالج.

(٥٤) هو جعفر بن أبي طالب، شهيد معركة مؤتة في عصر الرسول الكريم.

(٥٥) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٣، ص ٣٣٢.

(٥٦) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١١٣، ص ٢٤٥.

(٥٧) ابن كثير، **المصدر نفسه**، ج١٤، ص ٨٨.

(٥٨) السخاوي، **الذيل على رفع الأصر**، ص ١٩٢. ابن تغزي بـــردي، **المنـــهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، ج١، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، طبعة القـاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٥، ص ١٦٧، **والنجوم الزهرة**، ج١٠، ص ١٠٩.

(٥٩) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٤، ص ٢٠٧.

(٦٠) ابن تعري بردي، **المنهل الصافي** ، ج١، ص ٣٨٥-٣٨٧.

(٦١) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج٥، تحقيق محمد بن محمـــود وابراهيـم بـن سليمان، طبعة فيسبادن، ١٩٧٠، ص ٢٣٣-٢٣٨.

(٦٢) ابن كثير. **المصدر السابق**، ج١٤، ص ٢٨٦-٢٨٧.

(٦٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٤، ص ٦١ و ٧٣.

(٦٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٤، ص ١٦٦.

(٦٥) **التبر المسبوك في ذيل الملوك**، طبعة القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية بدون ت، ص ١٥٩.

(٦٦) نقولا زيادة، **دمشق في عصر المماليك**، طبعة بيروت، ١٩٥٦، ص ١٥٦.

(٦٧) انظر تفاصيل واسعة عن ذلك القضاء في المغرب والأندلس خلال العصـور الوسطى طبعة دمشق، ١٩٩٣، ص ٧٩ وما بعدها.

(٦٨) العيني، **عقد الجمان**، ج٤، طبعة ١٩٩٢، القاهرة، ص ١٩٠.

(٦٩) ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج٨، ص ١٣٢-١٣٣.

(٧٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٤، ص ٩٨-٩٩.

(٧١) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٤، ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٧٢) ابن كثير، **المصدر السابق**، ج١٣، ص ٣٣٦.

(٧٣) السخاوي، **التبر المسبوك في ذيل الملوك**، ص ١٨١.

(٧٤) السخاوي، **التبر المسبوك في ذيل الملوك**، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(٧٥) السخاوي، **التبر المسبوك في ذيل الملوك**، ص ٣٦-٣٧.

(٧٦) ابن تعزي بردي، **حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور**، ج٢، ص ٣٦٦.

(٧٧) انظر عن ذلك: السخاوي، **التبر المسبوك في ذيل الملوك**، ص ٢١٠، ابن كثير، المصدر نفسه، ج١٣، ص ٢٩٦-٢٩٧، ابن تعزي بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٦، تحقيق جمال الشيال وفهمي شلتوت، طبعة القاهرة، ١٩٧٢ ص ٢٨١.

(٧٨) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج١١، وزارة الثقافة، مصر، ص ٩٥.

(٧٩) القلقشندي، **المصدر السابق**، ج١٢، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٨٠) القاضي عياض، **الشفا**، ج٢، دون تاريخ، ص ٢٨٥ و٢٤٠.

(٨١) القاضي عياض، **المصدر السابق**، ص ٢٩٤.

(٨٢) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان**، ج٤، طبعة أولى، حيدر أباد الدكن، ١٩٥٤، ص ٩٨.

(٨٣) الذهبي، **ذيول العبر**، تحقيق محمد رشاد عبد المطلب، طبعة الكويت، دون تاريخ، ص ١٤٣.

(٨٤) العيني، **المصدر السابق**، ج٤، ص ١٧٧-١٧٨-١٧٩. ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٣، ص ١٨.

(٨٥) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج١٦، ص ٣٨٥.

(٨٦) السخاوي، **الذيل على رفع الأصر**، ص ١٨٥ و٢٦٣.

(٨٧) ابن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ج٢، تحقيق أحمد رفعت البدراوي، طبعة بيروت، ١٩٧٠، ص ٤٣٤.

(٨٨) انظر تفاصيل واسعة، علي أحمد، **الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام**، طبعة دمشق، دار طلاس، ١٩٨٩، ص ٢٩٨ وما بعدها.

(٨٩) أبو زرعة ابن العراقي، **الذيل على العبر**، ج٢، تحقيق صالح عباس طبعة بيروت، مؤسسة الرسالة، ص ٣٢٧.

(٩٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٤، ص ٧٦ و٩٣ و١٢٩ وج١٣، ص ٣٤.

(٩١) نقولا زيادة، **المرجع السابق**، ص ٦٤.

(٩٢) ابن تغري بردي، **حوادث الدهور**، ج٢، ص ٤٤٤.

(٩٣) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج٤، ص ٢٥٧.

(٩٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٤، ص ١٦٥-١٦٦.

النزعة العربية في العصر المملوكي

الدكتور محمود سالم محمد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة دمشق

مدخل:

ذهب كثير من الدارسين إلى أن مكانة العرب قد اهتزت في الدولة العربية الإسلامية منذ قيام الخلافة العباسية على أكتاف الفرس، وظلوا يبتعدون عن شؤون دولتهم شيئاً فشيئاً إلى أن فقدوا التأثير فيها، ولم يبقَ لهم من شأن الدولة شيء، وخاصة بعد سيطرة الأتراك على مقدرات الدولة العباسية، ووقوع الخلافة تحت وصاية البويهيين والسلاجقة، ثم الاجتياح المغولي الذي أنهى الخلافة العباسية، وقيام الدول المتتابعة: الزنكية والأيوبية، والمملوكية. وهو ما أشار إليه ابن خلدون في قوله: "لم يبقَ لهم من اسم المُلك إلا أنهم من جنس الخلفاء... ولما ذهب أمر الخلافة انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليهم العجم[1]. فهل صار العرب كمّاً مهملاً في بلادهم؟ أفقدوا التأثير أو المشاركة في الأحداث الكبيرة التي ألمّت ببلادهم؟ هل فقدوا الشعور بأنفسهم وبأنهم أمة مثل باقي الأمم، لها ما يميزها؟

ألم يعبّروا عن تطلعهم إلى السيادة على بلادهم، وعن إيمانهم بأنهم أصحاب حضارة وحملة رسالة؟

في العصر المملوكي ظهر التململ العربي من حكم الغرباء على الرغم من أن العقيدة تجمعهم بهم، وكثرت وجوه التعبير عن الإحساس بالذات قولاً وفعلاً، مجسّدة النزعة العربية في ذلك العصر.

المماليك ودولتهم:

يعود أصل المماليك إلى جملة الرقيق الذي كان يُجلب إلى البلاد الإسلامية من بقاع مختلفة بالأسر أو بالشراء. وقد ظهرت فكرة الاستعانة بالمماليك في العصر العباسي، وخاصة في خلافة المعتصم، فكان الخليفة يستخدم عدداً منهم، ويتخذهم قوة خاصة به.

واتبعت الدول الإسلامية المستقلة هذه السُّنة، فكل حاكم يريد أن يقوّي سلطته أمام مناوئيه، يسعى إلى شراء مماليك له، ويحرص على أن تكون أجناسهم مغايرة للمناوئين له. ليضمن ولاءهم ومساعدتهم له في كل حين.

وهذا ما فعله ابن طولون والإخشيد وابن حمدان والفاطميون والزنكيون. حتى إذا جاء الأيوبيون، وأشادوا دولتهم المجاهدة، دفعتهم الحاجة العسكرية إلى الإكثار من شراء المماليك، والأتراك منهم خاصة، لأنهم عُرفوا بشجاعتهم وبسالتهم، فتكوّنت منهم قوة كبيرة، ازداد خطرها مع ازدياد ضعف الدولة الأيوبية وتفككها[٢].

وصل المماليك إلى الحكم بعد الحملة الصليبية التي قادها (لويس التاسع) ملك فرنسة على مصر سنة (٦٤٧هـ). ووفاة الملك الصالح أيوب في المعركة. فقد استطاع المماليك القضاء على الحملة الصليبية، وفرضوا (شجر الدر) زوجة الملك الصالح سلطانة على مصر، لكنها واجهت رفضاً واسعاً. لأن العرب لم يعتادوا على حكم امرأة، وقد عبّر عن ذلك الشيخ عز الدين بن عبد السلام[٣]، في قوله:[٤]

"لمّا تولّت شجر الدر على الديار المصرية، عملت في ذلك مقامة، ذكرت فيها بماذا ابتلى الله به المسلمين بولاية امرأة عليهم".

فاضطرت إلى الزواج من قائد الجيش الأتابك عز الدين أيبك، وتنازلت له عن السلطنة، فكانت بداية الدولة المملوكية التي قادت المواجهة مع الغزوين: الصليبي والمغولي.

أمضى المماليك مدة حكمهم في صراع خارجي مع الصليبيين والمغول ومع القوى الأوروبية الناهضة، وفي صراع داخلي فيما بينهم حول السلطة، وفي قمع الثورات الشعبية على مظالمهم.

ومما يلفت النظر في هذه الثورات، ما قام به العرب، الذين عادوا إلى الظهور وإثبات وجودهم بصور مختلفة، منها المحافظة على اللغة العربية والعناية بها، والمحافظة على التراث وخدمته، وإظهار النزعة العربية في الأدب، والثورة المسلحة ضد المماليك، والسعي الدائم لتحقيق ضرب من الاستقلال الذاتي.

- **وضع العرب في الدولة:**

استأثر المماليك بالسلطة، ولم يتركوا للعرب من رعيتهم إلا بقدر ما يحتاجون إليه، وهو ما أثار حفيظة العرب، أصحاب البلاد، وحملة الرسالة الإسلامية.

وكانت مواقع العرب في الدولة المملوكية متباينة، تمثّلت في الخلافة ومستخدمي الدولة والأعراب.

- **الخلافة:**

كانت الخلافة الرمز العربي في السلطنة المملوكية، أحياها المماليك عندما استقدم الظاهر بيبرس أحد أبناء الخلفاء العباسيين، وبايعه بالخلافة سنة (٦٦٠هـ)، ليكتسب حكم المماليك الشرعية التي يفتقد إليها، والتي كان يحرص عليها جميع الحكام المسلمين قبلهم وفي عصرهم، وليأخذ كل سلطان شرعية حكمه منه[٥]. لكن موقع الخليفة كان ضعيفاً، ولم يكن له أثر واضح في مجرى الأمور إلا في أحيان قليلة.

فالمماليك لم يحتفظوا بالخلافة العباسية إلا لإتمام إجراءات التقليد وتنصيب السلاطين، ولم يسمحوا للخليفة القيام بأي عمل من أعمال الدولة، وكانوا يهينون الخلفاء ويعزلونهم متى شاءوا.

وقد أتيحت لبعض الخلفاء فرص ليكونوا فاعلين في الدولة المملوكية فاغتنموها، فحين "نُصّب سلطان صغير تدخل الخليفة في شؤون السلطنة"[٦]. وحين اختلف المماليك فيما بينهم على من يولونه السلطنة ولم يتفقوا على واحد منهم، ووجدوا الحل في مبايعة الخليفة المستعين بالله، وتنصيبه سلطاناً على مصر. وقد استبشر العرب بذلك، وعبّر ابن حجر[٧] عن فرحهم الغامر لهذا الحدث، لأنهم ظنّوه عودة العرب إلى السيادة في بلادهم وبداية النهاية لحكم المماليك، فمدح الخليفة بقصيدة حماسية، قال فيها [٨]:

المُلك فينا ثابت الأساس ... بالمستعين العادل العباسي

رجعت مكانة آل عم المصطفى ... لمحلها من بعد طول تناسي

وأزال ظلماً عمّ كل معمم ... من سائر الأنواع والأجناس

لكن سلطنة الخليفة لم تدم، وظل الخلفاء لا حول لهم ولا قوّة في دولة المماليك، ولم يحققوا آمال العرب المعقودة عليهم.

- **المستخدمون:**

كان معظم رجال الدولة وعمالها من العرب، فالمماليك الذين كوّنوا فئة عسكرية افتقروا إلى الخبرة في إدارة شؤون الدولة، لذلك استعانوا بأهل الدراية من سكان البلاد التي يحكمونها لإدارتها وتصريف أمورها، فكان معظم أصحاب الدواوين والوزراء والقضاة والمحاسبين والكتّاب من العرب، ووصل بعضهم إلى مراتب سامية في الدولة، وكان لهم تأثير قوي فيها، وقد وصف القلقشندي صاحب ديوان الإنشاء بقوله[٩]:

"ولا خفاء أن صاحب ديوان الإنشاء من هذه المرتبة بالمحل الأرفع، والمنزلة التي لا تُدافع ولا تُدفع، والمقام الذي تفرّد بصدارته، فكان كالمصدر لا يثنى ولا يجمع، إذ هو كليم الملك ونجيّه، ومقرّب حضرته وحظيه، بل هو عميد المملكة وعمادها، وركنها الأعظم وسنادها، وحامي حومها وسدادها، وعقدها المتسق ونظامها، هذا وهو الواسطة بين الملك ورعيته".

وكان المماليك يخشون غضب بعض العلماء والقضاة، مثل الشيخ عز الدين بن عبد السلام، الذي قال الظاهر بيبرس بعد موته(١٠): "ما استقر مُلكي إلى الآن".

وقد رفض الشيخ عز الدين بن عبد السلام الإفتاء للظاهر بيبرس بأخذ أموال التجار والأغنياء من أجل التحضير لمواجهة التتار قائلاً(١١):

"بلغني أن عندك سبعة آلاف مملوك، لكل مملوك حياصة ذهب، وعندك مئتي جارية، لكل جارية حلي فاخرة ما بين ذهب ولؤلؤ وفصوص مثمنة، فإذا بعت ذلك جميعه... أفتيتك بأخذ أموال الرعية".

وكان القاضي برهان الدين بن جماعة(١٢)، يفرض شروطه على السلطان، ويقيم الحد على الأمراء، ويبطل مظالمهم(١٣).

شكّل العرب من المستخدمين فئة ذات تأثير كبير في الدولة المملوكية، فهم الذين يديرون شؤونها، وهم صلة الوصل بين المماليك وعامة الناس، واكتسبوا احترام الجانبين. وكان الأشداء منهم يحاولون إصلاح الأوضاع الخاطئة في مجتمعهم، ويتصدون لظلم المماليك، ويجهرون بكلمة الحق، لا تأخذهم فيه لومة لائم، ولا يخشون سطوة مملوكية أو عسفاً سلطانياً.

- **الأعراب:**

هم سكان بوادي الدولة والمناطق البعيدة عن حواضرها الكبيرة، وقد اتسم وضعهم في العصر المملوكي بظاهرة واضحة، هي الأحلاف بين القبائل العربية المنتشرة في

مصر والشام والجزيرة العربية، وكان المماليك يحسبون لهذه الأحلاف حساباً كبيراً، ويخطبون ودّ قادتها، وكانت هذه الأحلاف تسعى إلى تدعيم مكانتها في الدولة، والتماس السبل إلى حياة أفضل، وإعادة السلطان العربي إلى بلادهم.

وقد احتفظت أحلاف القبائل باستقلالها الذاتي، تنفذ ما تريده، فتحمي الطرقات وتفرض عليها الأتاوة، وتقطعها حين يرفض المماليك مطالبها، فكان المماليك يسترضونها بالأعطيات، ويصدرون مراسيم تعيين أمرائها، وأقامت القبائل العربية في الجزيرة العربية وبادية الشام تجمعات قوية، شاركت في أحداث الدولة ووجهتها، وبلغت من القوة والتأثير مبلغاً عظيماً، تنافست معه الدولة المملوكية والدولة الإيلخانية التي أقامها المغول في العراق على استمالتها إلى جانبها(١٤).

وبرز في الدولة المملوكية عرب الفضل التغلبيون بقيادة آل مهنا، وشاركوا مشاركة مؤثرة في أحداث الدولة وكان المماليك يطلبون عونهم في صراعاتهم الداخلية والخارجية، ويلجأ إليهم الأمراء المماليك الفارّون ويستجيرون بهم، بل كانوا يستضيفون السلاطين المماليك، فعندما توجه السلطان الأشرف خليل إلى بلاد الشام أضافه الأمير مهنا بن عيسى ثلاثة أيام(١٥).

فالقبائل العربية كانت قوة مؤثرة في الدولة المملوكية، ولم تكن منعزلة في بواديها، وكانت تثور كثيراً ضد الحكم المملوكي، وتشكّل خطراً دائماً عليه.

الثورات العربية:

حفلت كتب التاريخ بذكر ثورات العرب ضد الحكم المملوكي، وكانت تسميها تمرّد العربان أو فسادهم بالنهب والتخريب، ولم يفرق المؤرخون القدامى بين حركات البدو التخريبية التي غايتها النهب على طريقة الغزو التقليدية بين القبائل، وبين الحركات التحررية التي قام بها العرب لمواجهة المماليك وللتعبير عن سخطهم ورفضهم لحكم

غريب عنهم وعن بلادهم. ولم يذكروا الأسباب التي دفعت العرب إلى فعل ذلك، ولم يوضحوا أحوال القبائل العربية وموقفها من المماليك.

بدأت ثورة العرب على المماليك منذ قيام دولتهم، لأنهم أنفوا من الخضوع لمماليك مسّهم الرق[١٦]. ورأوا أنهم أحق بالمُلك من هؤلاء الغرباء، الذين جاؤوا إلى بلادهم رقيقاً، فقاد الشريف حصن الدين ثعلب الدي يعود بنسبه إلى جعفر بن أبي طالب - رضي الله عنه- حركة واسعة للمقاومة، شارك فيها العرب ببلاد الصعيد وأرض الوجه البحري سنة (٦٥١هـ)، ومنع الأجناد من تناول الخراج، وقال: "نحن أصحاب البلاد، وأحق بالملك من المماليك"[١٧]. وكاتب الملك الناصر يوسف بن العزيز صاحب دمشق[١٨].

واجتمع العرب، وهم يومئذٍ في كثرة من المال والخيل والرجال إلى الأمير حصن الدين، وهو بناحية دهروط صربان، وأتوا من أقصى الصعيد وأطراف بلاد البحيرة والجيزة والفيوم، وحلفوا له كلهم، فبلغ عدد الفرسان اثني عشر ألف فارس، وتجاوزت عدة الرجالة الإحصاء لكثرتهم، فجهز إليهم الملك المعز أيبك الأمير فارس الدين أقطاي الجمدار، والأمير فارس الدين أقطاي المستعرب في خمسة آلاف فارس، فساروا إلى ناحية ذروة، فاقتتل الفريقان، وانهزم حصن الدين[١٩]، وقبض المماليك على حصن الدين ثعلب، وسجن بالإسكندرية حتى شنقه الظاهر بيبرس[٢٠].

وفي سنة (٦٩٨هـ)، قامت أحلاف البدو بالسيطرة على منطقة الصعيد، واستمرت حركة مقاومتهم للمماليك ثلاث سنوات، فرضوا على التجار وأرباب المعايش بأسيوط ومنفلوط فرائض جبوها، واستخفوا بالولاة، ومنعوا الخراج، ولبسوا الأسلحة، وأخرجوا أهل السجون[٢١].

وفي سنة (٧٤٩هـ)، قام بنو عرك بثورة ضد المماليك، استمرت خمس سنوات بزعامة محمد بن واصل العركي، الذي كان يلقب بالأحدب لطوله وانحناء قامته، وبلغ

من قوته أن نادى بالسلطة لنفسه، وجلس في جتر[٢٢]، وجعل خلفه المسند، وأجلس العرب حوله، ومدّ السماط بين يديه، وأنفذ أمره في الفلاحين. فلما عظم أمره تمد أمراء المماليك المشورة في أمر عرب الصعيد سنة (٧٥٤هـ)، وقرروا تجريد العسكر لهم. فحشد محمد بن واصل شيخ عرك جموعه، وصمم على لقاء الأمراء، وحلّف أصحابه على ذلك. وقد اجتمع معه عرب منفلوط وعرب المراغة وبنو كلب وجهينة وعرك، حتى تجاوزت فرسانه عشرة آلاف فارس تحمل السلاح سوى الرجالة المعدة، فإنها لا تعد ولا تحصى لكثرتها، وجمع الأحدب مواشي أصحابه كلهم وأموالهم وغلالهم وحريمهم وأولادهم، وأقام ينتظر قدوم العسكر بقيادة السلطان. وقامت معارك حامية بين الحلف العركي والمماليك وقتل من الجانبين خلق كثير، فانهزم العرب، وطوردوا إلى بلاد السودان[٢٣]. ثم إن السلطان أمّن العركي[٢٤].

وفي سنة (٧٨٩هـ)، قتل أمير العربان بدر بن سلام غيلة، وكان قد قهر السلطان، وأعجز العسكر من التجاريد إليه، وهو يفرّ من مكان إلى مكان[٢٥].

وفي بلاد الشام دأب أمراء آل مهنا على خلع طاعة السلطان إذ أساء المماليك لاستقلالهم الذاتي، مثل الأمير حيّار بن مهنا الذي أراد والي حلب تأديب قبيلته، فهزمه حيّار وقتله، وفتك بالجيش المملوكي، وظل خارجاً عن الطاعة من سنة (٧٦١هـ) إلى سنة (٧٦٧هـ)، ولما عجز عنه السلطان أمنّه، ولم يؤاخذه في قتل والي حلب[٢٦].

وكان أمراء مكة والمدينة من الأشراف يثورون ضد المماليك كلما واتتهم الفرصة، محاولين الاستقلال بإمارتهم عن التبعية للدولة المملوكية[٢٧].

ويظهر أن الثورات العربية كادت أن تصل إلى أهدافها، وأنها أنهكت السلطة المملوكية، فالأمير برقوق جعل عجز السلطان عن إخضاع العربان لسلطة الدولة أحد أسباب خلعه[٢٨].

وعندما أرسل السلطان يستنجد بالعرب، منعه أحد الأمراء بقوله: "تُحكّم العرب في الترك"[٢٩].

"وقد قام الأمير طومان باي بنصرة الأتراك على العرب بعد أن كانت تنتهك حرمة المملكة، وتبهدلت الأتراك أي بهدلة بسبب ما وقع لهم"[٣٠].

لم تكن ثورات القبائل العربية تتم رغبة في الفتنة والتمرد، بل أراد العرب العودة إلى واجهة الحكم في بلادهم، وأن يكونوا فاعلين في الأحداث من حولهم، وأن يتخلصوا من الظلم والمهانة، فكانت ثوراتهم تعبيراً عن الشعور القومي المتنامي، فقد وجدوا أنفسهم في بحر من الأجناس المختلفة التي بخستهم حقهم في التقدير، وحرمتهم من تقرير مصائرهم بأنفسهم.

وظل العرب ناقمين على سلطة المماليك، لا تهدأ ثورة لهم حتى تقوم أخرى، ولم يغرب عن بالهم فكرة إقامة دولة عربية يكونون أسيادها. لكن ثوراتهم لم يُكتب لها النجاح، لأنهم لم يتمكنوا من تنظيم أنفسهم، ومن توفير أسباب النصر فكُسرت شوكتهم، بيد أنهم التمسوا وسائل أخرى للتعبير عن رغباتهم وتطلعاتهم مثل العلم والأدب، بل إن بعضهم استند إلى مأثورات قديمة ذات صبغة دينية في رفضه لحكم المماليك، كما حدث سنة (٨١٦هـ)، عندما ظهر رجل في دمشق "ادعى أنه السفياني المنتظر، وهو إنسان من فقهاء دمشق. فأطاعه جماعة كثيرة من أهل دمشق. وصار في خدمته عربان وعشير. ونادى بها أن حكم الترك قد بطل"[٣١].

"وادعى رجل يقال له (الغرباني) أنه المهدي المنتظر"[٣٢].

فالثورات العربية كانت تعبيراً عن تيار عربي يقف في وجه التيار التركي الطارئ على البلاد العربية والمتحكم بأمرها، ولم تمنع شوكة المماليك القوية العرب من الاستمرار في محاولاتهم الدائبة للوصول إلى السلطة والتخلص من الحكم التركي.

ولم يكن العرب في موقع الثورة على الحكم التركي ورفضه فقط، بل كانوا يلتقون معه في الملمات لينهضوا جميعاً في ردّ الخطر عن البلاد، فكانوا يستجيبون لطلب سلطان ويلتحقون بجيش الدولة عند مواجهة الأعداء، فعندما عزم السلطان المظفر قطز، على التصدي للمغول خارج مصر، أرسل خلف عربان الشرقية والغربية، فاجتمع عنده منهم خلق كثير شاركوا في معركة عين جالوت الفاصلة، إضافة إلى عرب الشام وجنوده الذين التحقوا بجيش مصر(٣٣).

وكان هذا الأمر يتّم في كل مرة يجهز السلطان جيشاً لمواجهة أعداء الدولة.

- الثقافة:

شهد العصر المملوكي حركة ثقافية واسعة، وخاصة بعد أن هاجر إليها العلماء العرب المسلمون من مشرق البلاد العربية الإسلامية ومغربها تحت ضغط الزحف المغولي والفرنجي.

واتسمت هذه الثقافة بالأصالة العربية، لأن الخطر المحدق بالدولة جعل أهل الثقافة يتجهون إلى المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية، ويحرصون على خدمة التراث الذي وصلهم، وعلى حفظه من الضياع، لتأمين وحدة العرب المسلمين الفكرية، والتي أضحت ضرورة، دعت إليها محاربة الانفلات من الإجماع اللازم لمواجهة الأعداء المتربصين لهم.

"ولم يكونوا في متابعتهم لأسلافهم مفتونين بالقديم، وإنما حافظوا إلى مقوماته لأسباب موضوعية جدَّت في عصرهم، فقد أحسّ العرب أن الأمم تريد أن تتخطّفهم من حولهم، وأن من واجبهم أن يتجمعوا ضدها، وأن يحافظوا أقوى المحافظة على أمتهم وكل ما يشخصها ويمثلها... وصدروا عن شعور عميق بوجوب استمرار العروبة وروحها العظيمة"(٣٤).

وقد نهضت اللغة العربية بكل ما تتطلبه هذه الحركة الثقافية وما تحتاجه مناحي الحيلة المختلفة، فظلت موضع عناية وتبجيل، وظلت علومها موضع بحث ودراسة، فهي لغة الدين ولغة أهل البلاد، وهي ضرورية لضبط شؤون الدولة والمُلك، ولغة المماليك عاجزة عن منافستها والحلول محلها.

وأهم ما ميز النشاط الثقافي في العصر المملوكي هو التأليف الذي عزّ نظيره، والذي يدل على اتساع هذا النشاط وغناه، فقد وصلنا من ذلك العصر عدد كبير من الكتب، لم تحصر حتى الآن، موضوعة في المعارف المختلفة، اتصفت بالتنظيم. وحفظت لنا قدراً كبيراً من علوم العرب وثقافتهم.

هذه الكثرة الكاثرة من الكتب التي صنّفت في العصر المملوكي لم تتطلبها الحركة الثقافية، ولم تكن ثمرة لها فقط، بل كانت وراء تسطيرها دوافع أخرى، تتجاوز الرغبة الشخصية في تخليد الاسم وإثبات المقدرة وتوريث العلم. كما تتجاوز الطلب من أناس آخرين... إنها المشاعر الدينية والقومية التي كانت تعتلج في صدور العلماء والكتّاب والمصنفين، في خضم الظروف العصيبة التي كانت تعصف بالمجتمع العربي الإسلامي وتهدّد وجوده، فالعرب -وهم جلّ الكتاب. والعروبة لا تعني الانتساب العرقي، بل الانتماء الحضاري- أحسّوا أن الأمم المحيطة بهم تريد إنهاء وجودهم، وأن من واجبهم المحافظة على تراث أمتهم، فمضوا يجمعون ما وصلهم، ويرتبونه في كتب كبيرة عامة، تقرب من الموسوعات، وخاصة بعد أن أظهر الغزاة حقدهم على التراث العربي والحضارة العربية، فأعملوا فيما وصلت إليه أيديهم من كتب عربية الإحراق والتفريق.

وقد نجح هؤلاء المصنفون فيما نذروا أنفسهم له. فحافظوا على قدر كبير من التراث العربي الذي اندثرت أصوله، في ثنايا كتبهم الجامعية.

وربما كان لابتعاد العرب عامة، والمثقفين خاصة، عن السلطة والسياسة ومشاغلها ما جعلهم ينصرفون نحو الثقافة والتأليف، فكان المستخدمون من المثقفين قلة، وكان

هؤلاء يجدون متسعاً من الوقت للانصراف إلى شؤون الثقافة. فيتبارون في التصنيف، ويفتخرون بذلك.

ولم يكن هؤلاء مصنفين فقط، بل إنهم أكملوا ما وصلهم، وسدّوا ثغراته، وأضافوا إليه، ليسلموه إلى من يأتي بعدهم، فتظل روح الثقافة العربية متأججة في نفوس أبناء الأمة. فقد أدركوا المكتبة العربية حين كادت أن تندثر، وأحيوها، وجبروا كسرها، وحافظوا عليها من شراسة الغزاة وهمجيتهم، ومن الفوضى التي استشرت في عصرهم، فلم يقلّوا مكانة عن المجاهدين الأبطال الذي ردّوا كيد العداة، وصانوا البلاد العربية من التمزق والانمحاء.

- الأدب:

ظهرت النزعة العربية في الأدب بصور مختلفة، منها متابعة التقاليد العربية في فنون الأدب وأساليبه، ومنها الحنين إلى الأماكن الحجازية وسواها من الجزيرة العربية، وإلى الأزمان التي كان فيها العرب هم السادة، ومنها الإشادة بالفضائل العربية والقيم التي يعتز بها العربي، ولا يلتفت إليها المماليك، ومنها الإشادة بالعرب وبالرموز العربية مثل الرسول العربي الكريم وصحابته وآل بيته الكرام، والخليفة العباسي، وأصحاب الشأن من العرب في السلطنة.

ولم يكن الاعتزاز بالعروبة قاصراً على الذين يحتفظون بسلسلة نسبهم العربي الخالص، وإنما اعتز بالعروبة كل من انتمى إليها حضارياً، فاختلاط العرب بغيرهم من الشعوب جعل من العسير على معظم الناس الاحتفاظ بأنسابهم وإثبات أصالتها. لكن ذلك لم يقلل من انتمائهم للعروبة، وخاصة أن الإسلام ربط عناصر الدولة، وخفف من حدة التنافر بينها.

ويبدو أن المفاضلة بين الأقوام كانت مطروحة بين المثقفين، وهو ما يظهره كتاب (مبلغ الأرب في فضائل العرب)، الذي عرض ما اختص به العرب من فضائل دون سائر الأمم، وما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف يؤيد ذلك، وما انتهى إليه

أنصار العرب في الجدل الشعوبي الذي احتدم في العصر العباسي، وقد بدأت خطبة الكتاب بالحمد والصلاة على النحو التالي[٣٥]:

"الحمد لله الذي اختص العرب بين سائر الأمم بمزايا لا تحصى، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، الذي شرّف الله به العرب على سائر من سواهم بفضائل لا تستقصى".

كثر ذكر العرب في شعر العصر المملوكي بأشكال مختلفة، منها الغزل بالعربيات في عصر شهد تمجيد كل ما هو تركي حتى في جمال المرأة، مثل قول أحمد بن الحسن الموصلي[٣٦] في موشح له[٣٧]:

فجفنه الفاتك الكناني   من مقل راش لي نبال
وهو الخفاجي قد غزاني   ووجهه من بني هلال
عبسي لحظ له سباني   جسم زبيدي بالدلال
والردف يدعى من آل عامر   وواضح الصلت من صباح
وخصره من هُتيم ضامر   يدور من حوله وشاح

قصد الشاعر إلى ذكر القبائل العربية، ليذكر معاصريه بها، وليقيم التورية بمعاني أسمائها، فذكر هذه الأسماء يحمل ظلالاً خاصة تهفو إليها النفس العربية المتحسرة والمشبعة بمشاعر الغبن.

وحين يمدح الشاعر رجلاً من أصل عربي يسهب في الإشادة بنسبه وبالفضائل العربية التي يحرص العربي على التحلّي بها، مثل قول الجزار[٣٨] في مدح رجل ينتسب إلى الصحابي الزبير بن العوام -رضي الله عنه-[٣٩]:

ولقلّما يخشى الحوادث من غدا   وله إلى آل الزبير مآل

قوم يضيء الليل من أنوارهم ... فبهم تدلّ عليهم السؤال
بيراعهم وسيوفهم بين الورى ... تتقسّم الأرزاق والآجال

فالشجاعة والكرم وحماية الجار قيم عربية يهتز لها العربي، ولا ينفعل بها غيره، والإشادة بالعرب وفضائلهم تذكّر العربي بأجداده وتبعث فيه الحماسة على استعادتها. ومثل ذلك قول ابن نباتة(٤٠) فيمن ينتسب إلى الخليفة الفاروق –رضي الله عنه–(٤١):

نجل الخلائف نبّه عندها عمرا ... وافخر بكل عمير البيت جحجاح
المترعين جفانا كل داجية ... والمفزعين جفونا عند إصباح
فإن حموا بيضة الإسلام إنهم ... من سادة في صميم العرب أقحاح

على الرغم من اختلاف القيم وتبدلها لاختلاف العناصر المتحكمة بالبلاد العربية، فإن هذه القيم ظلت مستقرة في النفس العربية لأنها جزء من مكونات الشخصية العربية. فظل الشعراء يذكرون الناس بها عند الإشادة بصاحب نسب عربي أصيل.

وكانت الإشادة بآل البيت منفذاً للإشادة بالعرب، فهم عرب أقحاح، لهم مكانتهم الدينية والدنيوية، وهم أصحاب حق في السلطة، ولا يستطيع أحد أن ينكر فضلهم أو أن يعترض على مدحهم، ولذلك كثر ذكر آل البيت في المدائح النبوية أو في قصائد خاصة بهم، أو عند مدح أحد الأشراف، مثل مدح الجزار للشريف تقي الدين ثعلب الذي قاد أول ثورة للعرب ضد الحكم المملوكي، وقال فيه:

شرفت بنظم مديحك الأشعار ... وتحيرت في وصفك الأفكار
من ذا الذي يحكيك في مجد وفي ... شرف وجدّك جعفر الطيّار
ولأنت من قوم يهون عليهم ... يوم الوغى أن تُبذل الأعمار

قوم قد اختـــاروا الثنـــاء لأنـــه   أبداً يدوم وحبـــذا مـــا اختـــاروا

مزج الجزار بين القيم الدينية والقيم العربية التقليدية في مدح الشريف نقي الدين لعلمه لأن الممدوح له صفة دينية، ولأنه صاحب نسب عربي أصيل، فهو رمز عربي فـــي الدولة المملوكية، يجسّد الإباء العربي والرغبة العربية في السيادة على بلادهم.

ومكانة آل البيت تقوم على قرابتهم من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولذلك كـــان مدحهم ممزوجاً بمدحه، مثل قول الشهاب العزازي(٤٣) من مدحة نبوية(٤٤):

نمته من هاشم أســـد ضراغمـــة   لها السيوف بيوت والقنـــا غيـــل

لهم على العرب العرباء قاطبـــة   به افتخـــار وترجيـــح وتفضيـــل

قوم عمائمهم ذلّت لعزتها الـــــــ   ـــقعساء تيجان كسرى والأكـــاليل

بنو هاشم أرفع بيوت العرب دأبهم الشجاعة والقتال من أجل الحق، وقد استطاعوا أن يقودوا العرب إلى القضاء على أكبر دولتين في العالم آنذاك، فكيـــف نســـي العـــرب أمجادهم، وكيف استكانوا لحكام غرباء عنهم وعن أوطانهم.

أما المدائح النبوية بأنها كانت تعبيراً واضحاً عن النزعة العربية في العصر المملوكي يخفف فيها الشعراء العرب عن كربهم وكبتهم، فهم يمدحون رســـول الله -صلـــى الله عليه وسلم- وهو عربي صميم، ولا يستطيع أحد أن يعترض على ذلـــك، ويمدحـــون العرب عند ذكرهم آل البيت والصحابة -رضوان الله عليهم- ولا يجرؤ أحـــد علـــى المساءلة، وربما كان مدحهم للعرب مدحاً عاماً فقد أشادوا بعروبة الرسول الشريف صلى الله عليه وسلم- وأشادوا بعروبة صحابته وآله -رضوان الله عليهم- وانتهوا إلى الإشادة بالعرب حملة الرسالة الإسلامية إلى العالم، مثل قول الشمس الدمشقي(٤٥) في مدحة نبوية(٤٦):

عـــرب لـــي أرب فـــي حبـــهم إنني أقضـــي وأقضـــي الأربـــا

ســـادة ســـيدهم لا غـــــرو أن جمـــع الســـؤدد فـــهو المجتبـــى

مدخل الإشادة بالعرب في المدائح النبوية هو الافتخار بكون رســـول الله -صلـــى الله عليه وسلم- من العرب، وهو الذي رفع شأنهم ببعثته، ولذلك يستحقون الســـيادة فـــي بلادهم بعد أن حملوا رسالة الإسلام إلى العالم، وهذه حقيقة لا يستطيع أحد ردّهـــا أو الاعتراض عليها.

ويمضي البرعي[٤٧] خطوة إلى الأمام في التنويه بفضل العرب في المدائح النبويـــة، فيقول[٤٨]:

يليق الخطاب اليعربـــي بأهلـــه فيهدي الوفا للنقص والحسن للقبـــح

ومن شرف الأعراب أن محمـــداً أتى عربي الأصل من عرب فصـــح

هذه الإشادة بالعرب ولغتهم التي شرفها الله -تعالى- بالقرآن الكريم، وهـــذا الشـــرف يوجب على المسلمين من غير العرب أن يراعوا جانبهم ويعرفوا فضلهم، وقـــد أورد الشاعر هذا المدح للعرب في المدحة النبوية حتى يأمن غضبة المماليك الذين حرصوا على إظهار تدينهم، ولا يمكنهم أن يأخذوا شاعراً يمدح رسول الله -صلـــى الله عليـــه وسلم- بالثناء على قومه:

ويصل شعراء المدح النبوي إلى المدح الصريح للعرب، وإظهار تعلقهم بالعروبة، مثل قول الصرصري[٤٩][٥٠]:

عن أيمن السفح بالحمى عـــرب بيـــن فـــؤادي وبينـــهم نســـب

أعـــزة ســـادة لـــــهم همـــم تقصّر عنها الرمـــاح والقُضُـــب

زُيّنت سماء العُلى بهم فهم شموسها والبدور والشهب
إن حار ركب فهم أدلته أو جار جدب فرفدهم سحب

هذا مدح حار للعرب، يذكّر الناس بفضلهم بعد أن استكانوا لحكم غيرهم، فيعي المماليك أنهم أتباع نبي عربي، يحق لأهله الكرامة، ويتذكر العرب أنهم أمة عزيزة ذات مجد عريق، عليهم استرجاعه. ومثل ذلك قول ابن الجياب الأندلسي[٥١][٥٢]:

فخير الورى للعرب الذين هم هم عطاء نوال أو لقاء قنابل
أكفّهم تُزجي المنايا أو المنى وتهمي ببأس لا يُردّ ونائل
فقد سارت الركبان تنشر فخرهم كنشر الصبا عرب الربا والشمائل

ما هي دواعي هذا المدح المستفيض للعرب، وما هي مسوغات ذكر فضائل العرب في مدحة نبوية؟

مناسبة القصيدة لا تتيح للشاعر هذا الإسهاب في مدح العرب، وهذا يعني أنه قصد ذلك وأراده، لأنه يعبر عما يعتلج في نفسه وفي نفوس العرب من تطلع إلى إثبات الوجود، وإلى الانتصاف من المتسلطين على بلادهم، والذين لا يوازون العرب في أمجادهم وفضائلهم، ولكن ما أوصل العرب إلى حالهم هذه، هو تقاعسهم وجهلهم قدر أنفسهم، ولذلك لا بدّ من تذكيرهم وإثارة حميتهم لينهضوا لاسترداد حقوقهم المهدورة.

وربما اقترب الشاعر من التصريح بمراده من الإشادة بالعرب، مثل قول الشاب الظريف[٥٣][٥٤]:

قوم هم العرب المحمي جارهم فلا رعى الله إلا أوجه العرب

ففي دعائه بألا يرى الله إلا أوجه العرب تعبير عن إيمانه بالعروبة، وعن سخط العرب على واقعهم ، وشعورهم بالغبن، وتأكيد على فضل العرب، وتعريض بغيرهم